الإسلام واحداً ومتعدداً

الإسلام الخارجي

ناجية الوريمي بوعجيلة







الإسلامُ الخارجي

□ إن البحث في ركام النصوص المتوافرة والحفر في طبقات الخطاب، أي خطاب، وتفكيك آليات تشكلّه، من شأنه أن يحيّد المنطلقات الماقبلية التي قد تواصل بصورة مقصودة أو غير مقصودة حجب الحقائق الابستمولوجية والانتروبولوجية التي أسست لظاهرة التعدّد الثقافي في الإسلام.

□ ومن هنا، لا يهدف هذا البحث إلى إضافة دراسة 'وصفية' أخرى إلى مجموع الدراسات التي اعتنت بالتعريف بالخوارج، في الفكر والتاريخ الإسلاميين، لأن ما سُجّل منها في هذا الصدد متعدّد ويُكمّل بعضه بعضاً، على تغايره وتناقضه أحياناً.

□ إنّ ما نرومه في هذا البحث هو تغيير زاوية النظر إلى التجربة الخارجية باعتبارها وجهاً من أوجه التعدُّد الثقافي والانتروبولوجي للإسلام. فنسعى من خلال تحليل الخطاب الخارجي وتفكيكه والكشف عن مرجعيته التاريخية، إلى تفسير عوامل انتشار هذه التجربة في الواقع لفترات طويلة نسبياً، وفهم عوامل 'قوة الانتماء' التي تنتظم المجموعة الممارسة لها، ولا سيما اعتقادها بأنها تفهم الإسلام أصحّ فهم وتمارسه أصوب ممارسة، شأنها شأن أي مجموعة أخرى داخل الدائرة الثقافية المشتركة من حيث عجزها جميعاً عن الفكاك من هيمنة صيغ التفضيل على خطاباتها، ومن سيطرة هاجس التفرّد على وعيها بذاتها.

المؤلف


ISBN 9953-456-39-9

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت

الإسلامُ الخارجي

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com

الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٦

الإسلام واحدًا ومتعددًا

الإسلام الخارجي

ناجية الوريمي بوعجيلة



رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات

تحت إشراف

عبد المجيد الشرفي

توطئة

الإسلام الخارجيّ ضمن التجلّيات التاريخيّة للإسلام

لقد اتّخذت علاقة "النصّ" بمتقبّليه منذ ظهور الدعوة الإسلاميّة أبعاداً عديدة مختلفة اختلافَ الفهم والتمثّل، واختلافَ الشروط التاريخيّة التي ينتظم فيها هؤلاء المتقبّلون. وقد عبّرت عن هذه الأبعاد خطابات مختلفة، متصارعة، يحجب فيها الإمكان الواحد سائر الإمكانات، وتقصي فيها القراءة الواحدة ومن زاوية محدّدة سائر القراءات. فيدّعي كلّ خطاب منها امتلاكه وحده للحقيقة،[1] ويتأسّس على إقصاء المغاير له متجاهلاً أنّ هذه الحقيقة هو الذي أنتجها من خلال تشكيله للآليّات الخطابيّة تشكيلاً يوهم أنّها "حقيقة النصّ".

فبينما تقدّم كلّ قراءة نفسها على أنّها مجرّد إعادة إنتاج للمعنى المطلق الموجود في النصّ، تتكوّن مؤشّرات تكشف عن مدى إنتاجها لحقيقة خاصّة بها هي صدى للأفق المعنويّ الذي يصدر عنه المتقبّل؛[2] وبينما يدّعي خطابه المنشأ حولها عدم تدخّله في تشكيلها

(١) M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 38 - 47.

(٢) H. G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 45 - 53.

وتحديد أبعادها الدلاليّة، تكشفه آليّاته وخططه الموجّهة للمعنى، لتؤكّد أنّ لكلّ معرفة بنية خطابيّة محدّدة تؤدّي الحقيقة من وجهتها،[1] وأنّ الممارسة الخطابيّة هي التي تنشئ المعاني المشكّلة للمعرفة، وأنّ الخطاب في النهاية ليس إلاّ خصائص معيّنة لنظام ولبنية ينتظمان وحدات اللغة[2].

فليس "للنصّ" إذن بعدٌ واحد نموذجيّ ناتج عن علاقة انفعال متعالية على هذه الشروط التاريخيّة والخطابيّة. وهو التعالي الذي يعمل كلّ فكر أرثوذوكسيّ على تكريسه من خلال الخطاب الممثّل له. ومفاده أنّ الإسلام "الصحيح" هو الذي يكون فيه المسلم مجرّد مُتلقّ للمعاني المطلقة الواردة في النصّ، ومجرّد منفعل بها يعمل على تحديد سلوكه في الواقع وفقها. فيأتي الواقع متطابقاً مع الحقيقة الإلهيّة، مستمدّاً منها مشروعيّة تشكّله ومشروعيّة استمراره في تحديد وعي المجموعة وأشكال انتظامها.

وتنتج عن هذا التصوّر مسلّمات ذات وظيفة سلطويّة، مفادها أنّ المعاني واحدة وأنّ الواقع الذي سيشهد ترجمتها ينبغي أن يتشكّل بطريقة واحدة. وكلّ من فهم النصّ فهماً "مخالفاً" ونَظَّرَ لواقعٍ مغاير، سيصادم بالضرورة الحقيقة المطلقة المُجمَع عليها. وما تحجبه هذه القراءة - من خلال الخطاب المترجم عنها - أنّها هي نفسها تمثّل مخصوص يخفي وراء واجهة المعاني "المقدّسة" التي يعلنها ويدّعي التفرّد بالترجمة عنها معاني تاريخيّة مباشرة في الكثير من الأحيان. فلا يعدو أن يكون تمثّلاً مناظراً من حيث الموقع

(١) J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 202.

(٢) P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 123.

المعرفيّ والاجتماعيّ، أيّ تمثّل تاريخيّ آخر.

وهنا تستوي أمام الباحث في المنظومات الإسلاميّة بمختلف أبعادها الابستمولوجيّة والأنتروبولوجيّة، كلّ القراءات والإمكانات المتولّدة عن كيفيّات فهم "النصّ"، سواء منها ما ساد وما هُمِّش، ما انتصر وما انهزم، ما انتشر وما انحسر، ما استمرّ وما انقطع أو ضعف. وتصبح كلّ التجلّيات التاريخيّة للإسلام ترجمات عمليّة لاختلاف القراءات، ومؤشّرات مهمّة على طبيعة الآليّات التي تحكّمت في تفاعل "المقدّس" و"التاريخيّ"، في المجتمع الإسلاميّ شأنه شأن سائر المجتمعات الكتابيّة.

ومن هذه الزاوية ننظر إلى القراءة الخارجيّة للإسلام وإلى ترجمتها العمليّة. فهما عماد تجربة مخصوصة تناظر في قيمتها أيّ تجربة أخرى، وتكتسي أهمّيّتها من عمق التأثّر والتأثير اللذين جمعا بينها وبين سائر التجارب. ويُفهم ذلك في احتكاكها المستمرّ بالسائد عبر علاقات تقرب من الانسجام نادراً، وتستقرّ في الاختلاف غالباً. وتكمن قيمة **المختلِف** الذي يحافظ على علاقة ما **بالمختلَف عنه** في أنّه لا يتشكّل ولا يتطوّر إلاّ وهو يستحضر هذا النموذج الآخر ويقارن نفسه به، في نفس الوقت الذي يدفع فيه الآخر إلى عدم تجاهل "أسباب الاختلاف" ومظاهر قوّة المختلِف عنه المهدّدِ له على أكثر من صعيد، فيراجع باستمرار مقوّمات هويّته وكيانه.

ولا يهدف هذا البحث إلى إضافة دراسة "وصفيّة" أخرى إلى مجموع الدراسات التي اعتنت بالتعريف بالخوارج في الفكر والتاريخ الإسلاميّين، لأنّ ما سُجّل منها في هذا الصدد وكانت غايته مجرّد تجميع المعطيات الخاصّة بهم، متعدّد ويكمّل بعضه البعض - على

تغايره وتناقضه أحياناً ـ وقد لا يقتضي في المقابل بحثاً من هذا القبيل لن يكون إلاّ بمثابة الإضافة الكمّيّة والعدديّة إلى الرصيد الحاصل.

إنّ ما نرومه في هذا البحث هو تغيير زاوية النظر إلى التجربة الخارجيّة ـ تبعاً لما يقتضيه التوجّه العامّ للسياق العلميّ الذي يندرج ضمنه ـ باعتبارها وجهاً من أوجه التعدّد الثقافيّ والأنتروبولوجيّ للإسلام. فنسعى من خلال تحليل الخطابات وتفكيكها والكشف عن مرجعيّتها التاريخيّة، إلى تفسير عوامل انتشار هذه التجربة في الواقع لفترات طويلة نسبيّاً، وفهم عوامل " قوّة الانتماء" التي تنتظم المجموعة الممارسة لها، ونعني خاصّة اعتقادها بأنّها تفهم الإسلام أصحّ فهم وتمارسه أصحّ ممارسة، شأنها في ذلك شأن أيّ مجموعة أخرى مناظرة لها داخل الدائرة الثقافيّة المُشترَكة، لا تستطيع جميعها الفكاك من هيمنة صيغ التفضيل على خطاباتها، ومن سيطرة هاجس التفرّد على وعيها بذواتها[١].

ولا ترى طبيعة هذا الوعي الذي تحكّم في سائر الفواعل الاجتماعيّين، الحقيقة إلاّ واحدة وغير قابلة للتعدّد. ممّا نقل علاقة الاختلاف بين المجموعات ـ في الغالب ـ من إمكانيّة التعايش السلميّ المحكومة بالاعتراف «بالآخر بما هو مختلف عن الأنا وليس أقلّ منه»،[٢] إلى واقع الإقصاء المتبادل الذي كثيراً ما ينتهي إلى التقاتل المستمرّ. وسيكون الفعل التاريخيّ لهؤلاء الفواعل مُوجَّهاً نحو تكريس الشروط السانحة لممارسة تلك الحقيقة بالذات، وعلى رأسها شرط

---

(١) R. Rorty, «Universalisme moral et tri économique», in: *Diogène*, 173, Paris, Gallimard, 1996.

(٢) R. Aron, *Les désullusions du progrès*, Paris, Gallimard, 1969, p. 89.

التخلّص من الآخر الذي استقرّت صورته في كونه المهدّد المباشر أوغير المباشر لها ولتحقّقها الاجتماعيّ.

وفقاً لهذه الآليّات التي تحكّمت في شبكة العلاقات بين المجموعات الإسلاميّة، كانت التجربة الخارجيّة تتشكّل وتنشئ لها مرجعيّة فكريّة متميّزة تسند اختياراتها العمليّة سواء بالاحتجاج والتبرير إزاء حضور الآخر، أو بالبسط والشرح إزاء الأتباع لتسويغ إنتاجها وإعادة إنتاجها[١]. وبقدر ما سيتركّز عملنا في إبراز مميّزات هذه المرجعيّة النظريّة، سيعمل على إبراز خصوصيّاتها في الممارسة التاريخيّة. لأنّ حقيقة اختيار ما لا تظهر في ما يبشّر به خطابه الرسميّ، بل في المدى الواصل الفاصل - في آن - بين المضامين التنظيريّة لهذا الخطاب وإكراهات الواقع.

ولا يعني هذا أنّ البحث يتحرّك تحت سقف معياريّ طالما حكم الدراسات المخصّصة للاختيارات المخالفة للسائد في الماضي - بما فيها الاختيار الخارجيّ - وذلك إمّا بمواصلة التحامل عليها وتجميع عناصر الإدانة المذهبيّة والسياسيّة وغير ذلك،[٢] أو بتمجيدها والانتصاف لها تحت عنوان "الموضوعيّة" وما تقتضيه من الاعتراف للمخالف للسائد بالوجاهة إلى درجة التعاطف معه[٣]. فلا يخرج

(١) P. Ricoeur, «La mémoire saisie par l'histoire», in: *Présence de Paul Ricoeur*, pp. 77 - 90.

(٢) هذا توجّه الدراسات ذات الطابع التقليديّ، كما سنرى في القسم التالي. وليس هذا الموقف ناتجاً بالضرورة عن قصديّة التحامل، بل هو في الكثير من الأحيان ناتج عن عدم مراجعة المسلّمات و البداهات التي أنتجها الخطاب الرسميّ السائد في البداية، ثمّ شاعت على أنّها "حقائق الأشياء".

(٣) هذا توجّه الدراسات ذات النزوع الماركسيّ ، كما سنرى في القسم التالي أيضاً.

البحث في كلتا الحالتين عن توظيف إيديولوجيّ يتّخذ من الموضوع مجالاً لدعم المواقف الماقبليّة التي تنطلق منها الذات الباحثة[١].

إنّ البحث في ركام النصوص المتوافرة والحفر في طبقات الخطاب وتفكيك آليّات تشكيله، من شأنها أن تحيّد ـ إلى حدّ ـ المنطلقات الماقبليّة التي قد تواصل عمليّات الحجب المقصودة وغير المقصودة لجملة الحقائق الابستمولوجيّة والأنتروبولوجيّة التي أسّست ظاهرة التعدّد الثقافيّ في الإسلام.

التجربة الخارجيّة في الدراسات المعاصرة

يصعب حصر الدراسات المعاصرة التي تناولت بكيفيّات مختلفة موضوعَ الإسلام الخارجيّ حصراً دقيقاً شاملاً يمكّن من رصد كلّ ما نشر في هذا الصدد، نظراً إلى ما يميّز هذا الموضوع ـ شأنه شأن المواضيع المناظرة له ـ من خصوصيّة متأتّية من موقعه في الثقافة الإسلاميّة. فهو من أبرز القضايا الفكريّة والتاريخيّة التي تشدّ إليها اهتمام المختصّين قديماً وحديثاً، ثمّ هو نقطة تقاطع بين اختصاصات ومشاغل فكريّة متعدّدة، إذ لا تكاد دراسة تعرض لإشكاليّة من إشكاليّات الفكر والواقع الإسلاميّين ـ في القديم خاصّة ـ تخلو من التعرّض للتجربة الخارجيّة أو لبعض من جوانبها. وقد تهون هذه الصعوبة بعض الشيء إذا نحن ميّزنا بين صنفين من الدراسات، دراسات عامّة إمّا تاريخيّة أو مذهبيّة خلافيّة ورد الحديث فيها عن التجربة الخارجيّة منخرطاً في الخطّة العامّة التي تتّبعها كلّ دراسة من

---

(١) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, pp. 130 - 140.

حيث المنطلقات والنتائج، ودراسات خاصّة بهذه التجربة في كليّتها أو في جانب منها.

ومعلوم أنّ التعامل مع موضوع ما عندما يكون فرعيّاً منخرطاً في إشكاليّة أعمّ منه، يختلف عن التعامل معه عندما يكون هدفاً في حدّ ذاته. ففي الحالة الأولى لا ينظر إليه الباحث إلاّ من الزاوية التي تفرضها منطلقات الإشكاليّة العامّة لبحثه، ويكتفي في الغالب إمّا بتوظيف المتداول من "الحقائق" حوله، أو بإخضاعها لمراجعة يقتضيها التوجّه العامّ لبحثه فتأتي النتائج مشدودة إلى إشكاليّة هذا البحث لا إلى الإشكاليّات الفرعيّة.

أمّا في الحالة الثانية - حالة البحث المتخصّص - فإنّ ما يورده الباحث من المعطيات يُفترَض أنّه قد رجّحه بعد تروٍّ ونظرٍ هدفهما تأسيس تصوّر محدّد لموضوع البحث، تصوّر يراه كفيلاً بتقديم الحقيقة.

لذلك - وعلى أساس هذا التمييز بين الصنفين من الدراسات - سنهتمّ بالصنف المخصّص للإسلام الخارجيّ لأنّه هو الذي يمكّننا من رصد النتائج الحاصلة في شأنه ومن إبراز نوعيّة الإضافة التي يأمل هذا البحث تحقيقها. وسنكتفي بالنسبة إلى الدراسات العامّة بعرض نماذج منها تبيّن لنا اتّفاقها في الغالب على إعادة إنتاج المتداول من المعطيات حول هذا الموضوع.

- **الدراسات العامّة:**

تتكرّر معطيات بعينها في الدراسات التاريخيّة التسجيليّة ذات النزعة التقليديّة، بشكل نمطيّ لا يكاد يختلف بين الدراسة والأخرى،

وهي معطيات نجح الخطاب الرسميّ المعادي للاختلاف في كلّ أبعاده، في إنتاجها وإعادة إنتاجها باعتبارها "حقائق". والحال أنّ مفهوم الحقيقة في الخطاب التاريخيّ نسبيٌّ، لأنّه يدخل في علاقة متعدّدة الأبعاد بين تاريخيّة الكلام Enoncé وتاريخيّة الكيان Etre[(١)]، فلا يعدو إذّاك أن يكون إمكاناً لتمثّل الذّات المنتجة للخطاب في الحاضر لمعان شكّلتها ـ حسب آفاقها الراهنة ـ عن الماضي.

لقد أنشأت الدراسات التاريخيّة العامّة والمتداولة بكثرة صورة نمطيّة عن الفترة التأسيسيّة التي سادت فيها اختيارات أو إمكانات، وهُمِّشت أخرى. فأصبح لهذه الصورة مقوّمات ثابتة يُنظر إليها على أنّها "واقع ماض"، لا على أنّها مجرّد "معان تصوغ واقعاً متصوّراً". وتوجّه هذه المقوّمات الأحداث في اتّجاه واحد دلالاته صحّة الموقف الرسميّ المنتصر وخطل المواقف المخالفة له، مواقف "الأقلّيات". ففي الخلاف بين عليّ ومعاوية وتحكيم الحَكَمين، أخطأ الخوارج في فرض التحكيم على عليّ وفي فرض أبي موسى الأشعريّ ممثّلاً عنه، ثمّ أخطأوا في تراجعهم بعد ذلك وتكفيرهم لمن قبل التحكيم، وأخطأوا كذلك في خروجهم على عليّ والبدء بالاعتداء على المسلمين الأبرياء، فكانوا بذلك السبب في انطلاق الحروب والفتن بين المسلمين. وتُصاغ كلّ هذه المعاني في كتابة تاريخيّة مبسّطة ومسايرة للسائد منذ القديم، فتستميل شرائح ثقافيّة متعدّدة، بما أنّها تُضَمّن في موسوعات عنوانها تقديم "حقائق" التاريخ[(٢)].

---

(١) H. G. Gadamer, *L'Art de comprendre.Ecrits II. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine*, op. cit., pp. 53 - 54.

(٢) نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال، عبد المنعم الهاشميّ، **الخلافة** =

وتنضمّ إلى هذا الصنف الدراساتُ العامّة المتعلّقة بالفرق الإسلاميّة، لأنّها تقتصر في الغالب على إعادة إنتاج ما سجّله كتّاب الملل والنحل القدامى، مع تغييرات طفيفة تقتضيها الكتابة المعاصرة. وكثيراً ما ينتهي الأمر بأصحاب هذه الدراسات إلى الانخراط من جديد في الصراع بين الفرق والمذاهب بانتصارهم لطرف على حساب سائر الأطراف[1]. وتكمن خطورة هذا الصنف من الدراسات في كونه الأكثر تداولاً في البيئة الثقافيّة التي لا تزال فيها مسألة الانتماء المذهبيّ مسيطرة.

أمّا الدراسات التاريخيّة التحليليّة والدراسات التي تتناول إشكاليّات محدّدة، المعتمدة على مناهج نقديّة مختلفة، فإنّها تتميّز بصورة عامّة بحرص على مراجعة البداهات المستقرّة عبر تحليل

= **الأمويّة**، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٢، ص ص ١٥٥ ـ ١٦٦؛ عبد العزيز الدوري، **العصر العبّاسيّ الأوّل. دراسة في التاريخ السياسيّ والإداريّ والماليّ**، بيروت، دار الطليعة، ط٣، ١٩٩٧، ص ص ١١٢ ـ ١١٣؛ فاروق عمر فوزي، **الخلافة العبّاسيّة**، عمّان، دار الشروق، ١٩٩٨، ج١، ص ص ٥٨ ـ ٦٣، ٩٨ ـ ١٠٥، ١٣٣ ـ ١٣٧؛ أبو زيد شلبي؛ **موسوعة التاريخ الإسلاميّ**، ١٩٨٨ ج٢، ص ص ٢٤١ ـ ٢٥٧؛ عمر رضا كحّالة، **العالم الإسلاميّ**، دمشق، المطبعة الهاشميّة، ١٩٥٨، ج١، ص ص ٣٩ ـ ٤٠؛ السيّد عبد العزيز جاسم، **التاريخ السياسيّ والحضاريّ للدولة العربيّة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٨، ص ٣٠١.

(١) محمّد خليل الزين، **تاريخ الفرق الإسلاميّة: بحث موضوعيّ في الخلافة والفرق الإسلاميّة من خوارج ومعتزلة وأشاعرة وشيعة**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٨٥، ص ص ٨٥ ـ ١٠٨؛ أحمد محمّد أحمد جليّ، **دراسة عن الفرق في تاريخ الإسلام: الخوارج والشيعة**، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، ١٩٨٦، ص ص ٣٥ ـ ٨٦.

الظواهر والأحداث وربطها بظروفها المخصوصة. ولكنّ المراجعات التي قامت بها هي أحاديّة الجانب في الكثير من الأحيان، لأنّها صادرة عن غاية مسبقة تتمثّل في توفير المعطيات التاريخيّة والفكريّة اللازمة لدعم التوجّه الذي تتقدّم فيه هذه الدراسة أو تلك. ومزيّة هذا الضرب من الدراسات ـ على علله ـ أنّه قدّم قراءات حريّة بالاعتبار والمجادلة في ما يهمّ الإسلام الخارجيّ، وسنتعرّض لها خلال البحث كلّما اقتضى السياق ذلك[1].

● الدراسات الخاصّة:

يتميّز الرصيد المخصّص للتجربة الخارجيّة باختلاف الدواعي الحافزة على البحث فيها. وتبعاً لهذا الاختلاف تباينت التوجّهات المعرفيّة والإيديولوجيّة التي انتظمت هذا الرصيد. وقد جاء القسم الغالب منه خاضعاً لرؤى إيديولوجيّة واضحة، هدفها تبرير الانتماء

---

(١) من هذه الدراسات نذكر: هشام جعيّط، **الفتنة. جدليّة الدين والسياسة**، بيروت، دار الطليعة، ط٣، ١٩٩٥، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٣٥؛ محمّد عابد الجابريّ، **العقل السياسيّ العربيّ محدّداته وتجلّياته**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط٢، ١٩٩١، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠، ٢٩٩ ـ ٣١٥؛ علي أومليل، **السلطة الثقافيّة والسلطة السياسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨، ط٢، ص ص ٣٣ ـ ٣٦؛ حسين مروّه، **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، بيروت، دار الفارابي، ط٦، ١٩٨٨، ج١، ص ص ٤٣٣ ـ ٤٤٣، ٥٠٥ ـ ٥٢٦؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٧٥، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٦٥؛ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ط١٠، د. ت، ج٣، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٤٧؛ طه حسين، **الفتنة الكبرى. عليّ وبنوه**، مصر، دار المعارف، د. ت، ج٢، ص ص ٩٤ ـ ١١٧، ١٣٩ ـ ١٥٤.

الفكريّ أو المذهبيّ الذي تصدر عنه الذات الباحثة[١]. ويشمل هذا القسم الدراسات ذات المرجعيّة السنّيّة أو الإباضيّة أو الماركسيّة، التي ترمي - كلّ منها بطريقتها - إلى تصوير هذه التجربة تصويراً يبرّر المسلّمات الحاصلة في المنطلق.

وإلى جانب هذا الصنف وُجد صنف آخر تحفزه غايات معرفيّة ممثّلة في الحرص على الكشف عن حقيقة هذه التجربة من حيث خصائصها العمليّة والنظريّة. وتتفاوت الدراسات المنتمية إلى هذا الصنف في أهمّيّة النتائج المسجّلة وطرافتها، وذلك تبعاً لمدى التحقيق في الموادّ المعتمدة، وتبعاً أيضاً لنجاعة المناهج المتّبعة.

تلتقي الدراسات ذات المرجعيّة الإيديولوجيّة في تأسيس خطاب مشدود إلى هواجس الذات العارفة أكثر من انشداده إلى موضوع المعرفة وإشكاليّاته، فيكون الخطاب في هذه الحالة ضرباً من الاستدلال على صحّة المنطلقات والمسلّمات الحاصلة بعدُ وغير القابلة للمراجعة، بما أنّها في وعي الذات المنتجة له حقائق وليست "احتمالات" أو "إمكانات" لها ولما يخالفها نفس الحظوظ في الدرس والمساءلة. فالدارس السنّيّ يتناول موضوع الإسلام الخارجيّ

---

(١) نعي جيّداً الصعوبات النظريّة في تحديد مفهوم الإيديولوجيا وما يمكن أن يعتبر إيديولوجيّاً من المنتجات الفكريّة، لكن نقوم من ناحية منهجيّة بتحديد الدلالات التي نقصد من وراء استعمالنا لهذا المصطلح. تعني الإيديولوجيا نسقاً من التصوّرات يتميّز عن العلوم بغلبة الوظيفة الاجتماعيّة على الوظيفة المعرفيّة (ألتوسير Althusser)، وتعني التعبير الفكريّ المحدّد تاريخيّاً بوضعيّة مصلحيّة (منّيخ Mennicke) ، وتعني التأويل الذاتي للمعطيات (كارل مانهايم K. Mannheim). انظر مقال «IDEOLOGIE»، لجوزيف غابيل J. Gabel، في *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 11, pp. 901 - 905.

من زاوية الاستدلال من جديد على صحّة الموقف السنّيّ القديم في مقابل المواقف المنافسة وعلى رأسها ما انفرد به الخوارج. وسواء جاء استدلاله صريحاً مباشراً أو ضمنيّاً فالنتيجة واحدة، وهي أنّ الاختيار السنّيّ هو "الإسلام الصحيح"، "إسلام الأغلبيّة"، "إسلام أهل السنّة والجماعة"، وأنّ الاختيار الخارجيّ "سوء فهم للإسلام" ولم تَنْسَقْ وراءه إلاّ الأقلّيّات. وتُشكَّل سائر المعطيات والمعاني بطريقة تؤكّد هذه الثوابت(١).

(١) تمثّل هذا الصنف دراسات من قبيل: نايف معروف، **الخوارج في العصر الأمويّ: نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم**، بيروت، دار الطليعة، ط٤، ١٩٩٤. وقد أعاد الكاتب كامل الحركة الخارجيّة إلى تدبير مغرض من أعداء الإسلام ـ السبئيّة ـ حتّى يفتّتوا وحدته؛ محمّد إبراهيم الفيّومي، **الخوارج والمرجئة**، وهو الكتاب الأوّل في سلسلة كتب مخصّصة لتاريخ الفرق الإسلاميّة السياسيّ والدينيّ، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ٢٠٠٣. ويقسّم الباحث تاريخ الخوارج إلى مرحلتين. في الأولى يبيّن دفاعهم عن المبادئ الإسلاميّة وجهادهم من أجل إقامة "دولة اللّه" ضدّ مغتصبي الخلافة من بني أميّة، وفي الثانية ـ وهي بعد انقسامهم إلى فرق ـ يبيّن ابتعادهم عن الإسلام ومظاهر خطئهم في مقابل إسلام أهل السنّة والجماعة؛ صابر طعيمة، **الإباضيّة عقيدة ومذهباً**، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦. والكتاب عبارة عن إعادة إنتاج للمسلّمات السنّيّة القديمة في مواجهة الحركة الخارجيّة، ومحاولة إبراز لنقاط الاختلاف بين الإباضيّة وأهل السنّة مع الاستدلال على صحّة المواقف السنّيّة عموماً. وهنا يتحوّل الكتاب إلى دعوة صريحة موجّهة إلى الإباضيّة المعاصرين حتّى يدعموا وحدة المسلمين وذلك بتخلّيهم عن نقاط الاختلاف التي تفصلهم عن أهل السنّة ـ أهل الإسلام الصحيح حسب الكاتب؛ عامر النجّار، **الخوارج عقيدة وفكراً و فلسفة**، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦. وغاية الكاتب من هذه الدراسة ـ كما صرّح بذلك ـ هي التعريف بالخوارج ومبادئهم وفرقهم، مع مناقشته لأهمّ مبادئهم «في ضوء الفكر الإسلاميّ الصحيح» ـ كما يقول؛ =

وفي مقابل الدارس السنّيّ نجد الدارس الإباضيّ الذي ينافح عن المذهب وينتصر له[1]. فيسعى إلى تأسيس خطاب ذي خصوصيّات تكاد تكون ثابتة. وهي النزعة الحجاجيّة الدفاعيّة، والنزعة التمجيديّة في الحديث عن أعلام المذهب، مع الاقتصار في ذلك على الجيل الأوّل من الخوارج وعلى أتباع الفرع الإباضيّ، في مقابل التحامل على سائر الفروع الخارجيّة، خاصّة المتطرّفة منها. فيقترب الخطاب هنا من الخطاب السنّيّ ويستعير بعض آليّاته في الشجب والإدانة[2].

= عليّ محمّد الصلاّبي، **عصر الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة وظهور فكر الخوارج**، الأردن ـ لبنان، دار البيارق، ١٩٩٨. ويعيد هذا الكتاب إنتاج كلّ المسلّمات التي كرّسها الخطاب السنّي القديم في شأن الخوارج؛ عزيز السيّد جاسم، **علي بن أبي طالب، سلطة الحقّ**، مصر، سيناء للنشر/ بيروت، الانتشار العربيّ، ١٩٧٧. و يعتبر صاحب الكتاب أنّ الخوارج ليسوا من الإسلام.

(١) هناك بعض الدراسات تمجّد شخصيّات أو مواقف من التجربة الخارجيّة بدافع الإعجاب لا بدافع الانتماء المذهبيّ، فهي تسقط المنطلقات الذاتيّة على موضوع البحث. من بينها نذكر: إبراهيم يونس، **فارس من قطر ـ قطريّ بن الفجاءة**، القاهرة، مطبعة المدنيّ، ١٩٧٦.

(٢) تمثّل هذا الصنف دراسات عديدة يصرّح أصحابها بانتمائهم الإباضيّ، منها: علي يحيى معمّر، **الإباضيّة. دراسة مركّزة في أصولهم وتاريخهم**، د. ت، د. ن؛ علي يحيى معمّر، **الإباضيّة في الجزائر** ـ ضمن سلسلة الإباضيّة في موكب التاريخ، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٩؛ علي يحيى معمّر، **الإباضيّة بين الفرق الإسلاميّة عند كتّاب المقالات في القديم والحديث**، الجزائر، القرارة ـ غرداية، ٢٠٠٣؛ عوض خليفات، **نشأة الحركة الإباضيّة**، نشر بتعضيد من اتّحاد المؤرّخين العرب، ١٩٧٨؛ فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة عند الإباضيّة الوهبيّة في جربة**، تونس، المطبعة العصريّة، ١٩٧٥؛ فرحات الجعبيريّ، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة**، مطبعة الألوان =

لكن رغم الانحياز المذهبيّ الواضح لهذه الدراسات، فإنّ قيمتها تظلّ أساسيّة من حيث أنّها تحافظ ـ من خلال نزعتها الدفاعيّة ـ على المعطيات التي عملت الخطابات المناوئة على تهميشها وإقصائها. ومن المعلوم أنّ من المميّزات الانتروبولوجيّة الثقافيّة للأقليّات ـ في ظلّ الإقصاء الذي تتعرّض له ـ المحافظةَ على استمراريّة "التراث" المكوّن لهويّتها والضامن لتميّزها. ولا يعني هذا أنّ خطاباً من هذا القبيل مؤهّل للتميّز بمصداقيّة فريدة، لكن يعني أنّه الأقدر ـ في كلّ الحالات ـ على الإعراب عن حقيقة الاختيار الذي رجّحته المجموعة التي أنتجته.

وبالإضافة إلى هذين الصنفين من الدراسات التي اعتنت بالإسلام الخارجيّ، نجد صنفاً ثالثاً أصحابه من ذوي النزعة الاشتراكيّة يتّخذون من التراث ومن تجارب سياسيّة مميّزة في الماضي مجالا لإثبات صحّة النظريّة التي يصدرون عنها. ومن الطريف أن يتحوّل الخوارج في هذا الخطاب إلى ممثّلين لشعارات من قبيل "الثوريّة" و"الديمقراطيّة" و"الاشتراكيّة"، وأن تُطلق عليهم أسماء

= الحديثة، ١٩٨٩ ؛ عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠١؛ قاسم بن أحمد الشيخ، **علي يحيى معمّر أضواء على شخصيّته وفكره**، الجزائر، القرارة ـ غرداية، ٢٠٠٣؛ مصطفى صالح باجو، **أبو يعقوب الورجلاني وفكره الأصوليّ مقارنة بأبي حامد الغزاليّ**، بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير بإشراف محمّد السويسي، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، ١٩٩٣. وهناك دراسات أخرى عديدة يضيق المجال عن ذكرها، وهي تعكس الاهتمام الذي يوليه الإباضيّون المعاصرون للبحث في تاريخ المذهب وعلاقته بسائر المذاهب.

من قبيل "ثوريّي الإسلام" و"بلشفيك الإسلام"[1] وأن «تنمّ آراؤهم في العدالة والمساواة عن اتّجاه اشتراكيّ إسلاميّ أصيل»[2]، وأن تكون نظريّتهم في الحكم «ديمقراطيّة وجمهوريّة»[3]. وفضلاً عن ذلك فإنّ التجربة في حدّ ذاتها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن «تناقضات اقتصاديّة اجتماعيّة اكتسبت طابعاً دينيّاً» وينبغي ألاّ تخفيَ هذه التناقضاتِ «المسوحُ الدينيّةُ الظاهرةُ»[4].

إنّ تصوّراً من هذا القبيل يكاد يغيّب خصوصيّة التجربة ـ موضع البحث ـ في بعديها الأنتروبولوجيّ والفكريّ، لتحضر وبشكل بارز الأصداء الإيديولوجيّة التي تصدر عنها الذات الباحثة، والمبرّر المعتمد أنّ تلك الأصداء هي من ثوابت الفكر الإنسانيّ.

ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ في اعتبار الوعي الذي يسيطر على مجموعة ما ويساهم في تحديد سلوكها مجرّدَ غطاءٍ لمعطيات اقتصاديّة واجتماعيّة لا غير، تجاهلاً للآليّات الثقافيّة الخطيرة التي تتحكّم في أوضاع مجتمع تقليديّ كتابيّ، والتي لا تقلّ أهمّيّة عن تلك المعطيات. فمفاهيم من قبيل "المقدّس" و"المطلق"

---

(١) محمود إسماعيل، **الحركات السرّيّة في الإسلام ـ رؤية عصريّة**، بيروت، دار القلم، د. ت، ص ١٦. (نشرت هذه الدراسة مستقلّة في البداية ثمّ أعيد نشرها مع دراسات أخرى في هذا الكتاب).

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٦ ـ ١٧.

(٣) محمود إسماعيل عبد الرازق، **الخوارج في بلاد المغرب حتّى منتصف القرن الرابع الهجريّ**، جامعة عين شمس، مكتبة الحريّة الحديثة، ١٩٨٦، ط٢. والعمل أطروحة دكتوراه نشرت أوّل مرّة سنة ١٩٧٦، ص ص ٢٥٧.

(٤) محمود إسماعيل، **الحركات السرّيّة في الإسلام ـ رؤية عصريّة**، ص ١٥.

و"رأس المال الرمزيّ"[١] وغيرها.. تساعد على فهم الآليّات التي تتحكّم في الظواهر الاجتماعيّة التاريخيّة والتي تكشف العلاقة المعقّدة بين الظروف الموضوعيّة المباشرة والوعي المحدّد للسلوك الاجتماعيّ. فقد تبيّن أنّ «أفراد المجتمع لا ينظّمون سلوكهم تبعاً لظروفهم الواقعيّة الحقيقيّة، بل تبعاً للصورة التي ترتسم في أذهانهم عن ذلك الواقع، والتي لا تمثّل انعكاساً أميناً له. فهم يسعون إلى ملاءمة سلوكهم مع نماذج سلوكيّة نتجت عن ثقافة معيّنة وتشكّلت بطريقة ما ـ خلال التاريخ ـ مع الحقائق المادّيّة»[٢].

إنّ ما يحرّك البحث في هذا الضرب من الدراسات ليس توفير المعطيات اللازمة التي تضمن إلماماً معرفيّاً بالموضوع أو بالظاهرة، بل هو توفير المؤشّرات والدعائم التي تثبت من خلال صياغتها صياغة محدّدة صحّة المنطلقات الماقبليّة. أي يتحوّل الموضوع المدروس إلى امتداد لهذه المنطلقات الإيديولوجيّة بالذات.

لكن تظلّ للدراسات الاشتراكيّة المنزع قيمةٌ مهمّةٌ تتمثّل في الإفادة التي يقدّمها تعاملها النقديّ مع النصوص، فقد سعت إلى مراجعة الأحكام السائدة في شأن الخوارج، وقدّمت بعض المعطيات التي أهملتها المصادر الرسميّة الشائعة، وذلك من منطلق الانتصار لها والتعاطف معها باعتبارها حركة من الحركات المتمرّدة على السائد، والنازعة إلى إرساء بدائل اجتماعيّة عادلة[٣].

(١) P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1994, pp. 191 - 207.

(٢) Georges Duby, «Histoire sociale et idéologie des sociétés», in: *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1971, 1ere partie, pp. 147 - 148.

(٣) محمود إسماعيل، «دور التنظيم السرّي الإباضيّ في التواصل بين إباضيّة =

وأيّاً كان التوجّه الإيديولوجيّ الذي يحكم هذا الضرب من الدراسات أو ذاك، فإنّ آليّات الخطاب فيها واحدة. بدءاً بالتصنيف المعياريّ المنبني على ثنائيّات "الأنا والآخر"، "الصحّة والخطأ"، "الهداية والضلال"، "التقدّميّة والرجعيّة"؛ وصولاً إلى التشكيل الدلاليّ الوظيفيّ من تهميش وإبراز، وإثبات وإقصاء، واختزال وإسهاب، وغيرها..

لكن توافرت دراسات اهتمّت بالتجربة الخارجيّة اهتماماً معرفيّ الدوافع، على الأقلّ فيما تعلنه[1]. فطرحت عدّة إشكاليّات وراجعت

= المشرق والمغرب»، ضمن: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلاميّ**، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٤، ص ص ١٣١ ـ ١٤٤. (نشرت هذه الدراسة في البداية مستقلّة ثمّ أعيد نشرها مع دراسات أخرى)؛ «الخوارج من العنف الثوريّ إلى الدعوة السرّيّة المنظّمة»، ضمن **الحركات السريّة في الإسلام**، ص ص ١٣ ـ ٢٩؛ **الخوارج في بلاد المغرب حتّى منتصف القرن الرابع الهجريّ**.

(١) ينبغي التنبيه هنا إلى الإشكال المعقّد في معايير الفصل بين "الإيديولوجيّ" و"المعرفيّ"، ولنهوّن من الإشكال اعتبرنا الانتماء المذهبيّ للباحث والذي يصرّح به خطابه بطريقة أو بأخرى مؤشّراً واضحاً على نزوع إيديولوجيّ تتّخذه دراسته، لكنّ هذا لا يعني أنّ بقيّة الدراسات التي لا تبين عن هذا الانتماء تخلو من الأصداء الإيديولوجيّة، لأنّها قد تتضمّن معاني تقدّم على أنّها حقائق أو بداهات وعند التفكيك والبحث في "تاريخيّتها" نتبيّن أنّها **معان شكّلها طرف ما في ظرف ما لغاية ما**، ثمّ بفعل الإنتاج وإعادة الإنتاج تكلّس فيها الإيديولوجيّ وبدا مسلّمات أو "حقائق عامّة". من المفيد العودة في هذا الصدد إلى:

- M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris, Seuil, 1997.
- R. Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
- P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

عدّة معطيات حولها. ومنها دراسات قدّمت قراءات طريفة ومثيرة للجدل في قضيّة أو في جملة من القضايا التي تتعلّق بهذه التجربة. وقد قام بها باحثون عرب ومستشرقون، نذكر منهم أحمد سليمان معروف في كتابه **قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم**[١]، وقد راجع هذا العمل بعض المسلّمات الشائعة حول الخوارج، وذلك عبر طرحه لجملة من الأسئلة المشروعة في عمليّة تروم تأسيس الطريف على أنقاض الشائع بعد بيان تهافته. لكنّه لم يلتزم دائماً بالنتائج التي يتوصّل إليها. من ذلك أنّه يحلّل الحركة الخارجيّة مبرّئاً إيّاها من التذبذب بين قبول التحكيم ورفضه، ثمّ يعود إلى تخطئتها في قبول التحكيم ورفضه بعد ظهور نتيجته[٢]. كما يبرّئها من مسؤوليّة اغتيال عليّ، ثمّ يعود ويحمّلها المسؤوليّة[٣].

وفضلاً عن عدم اتّساق المعطيات والتحليل في بعض المواضع من العمل، لم ترتق مراجعته العامّة إلى درجة تقديم تصوّر جديد مغاير للسائد، لأنّها تفتقر إلى البحث في الأنساق الابستمولوجيّة والاجتماعيّة العامّة التي ينبغي أن تقترن بعمليّة المراجعة التجزيئيّة، مستفيدة من الحقائق المتوصّل إليها.

ونذكر أيضاً دراسة صالح باجيّة في كتابه **الإباضيّة بالجريد في العصور الإسلاميّة الأولى**[٤]. وهي عمل أكاديميّ في الأصل، تميّز بالبحث في المعطيات بحثاً محايداً، لكن طغى عليه الطابع التأريخيّ،

---

(١) دمشق، دار طلاس، ط١، ١٩٨٨.

(٢) قارن بين ما جاء في ص ص ٣٧ ـ ٣٨، وص ص ٢٤ ـ ٤٣ من كتابه المذكور.

(٣) قارن بين ما جاء في ص ٧٥، وص ٨٥ من الكتاب نفسه.

(٤) تونس، دار بوسلامة للنشر، ١٩٧٦.

ممّا جعله قاصراً عن الإضافة التحليليّة التأليفيّة. ومن الأعمال الأكاديميّة، عمل لطيفة البكّاي **حركة الخوارج: نشأتها وتطوّرها إلى نهاية العهد الأمويّ**[1]. وبقدر ما تكتسي هذه الدراسة أهميّة من حيث التحقيق التاريخيّ في الأحداث والمعطيات المتفرّقة التي تهمّ الحركة الخارجيّة، تتضاءل أهمّيّتها من حيث وقوعها في إعادة إنتاج المعاني التي كرّسها الخطاب الأرثوذكسيّ القديم حول "المختلف عنه". من قبيل اتّهام الإسلام الخارجيّ بالعنف، ومن قبيل الحديث عن العلاقة بين الخوارج من ناحية والأمّة الإسلاميّة من ناحية ثانية، كأنّما موقعهم خارج الدائرة الإسلاميّة "الشرعيّة" كما يردّد الخطاب الرسميّ[2].

ومن الدراسات التي حاولت التعريف بخصائص الإسلام الخارجيّ في أسلوب وصفيّ غالباً، نقديّ أحياناً، دراسة عمّار الطالبي **آراء الخوارج الكلاميّة، الموجز لأبي عمّار عبد الكافي الإباضيّ**[3]. فقد سعى صاحبها إلى جمع مادّة ثريّة تتعلّق بالتجربة الخارجيّة في مستويات متعدّدة، مع التركيز على المستوى الفكريّ الكلاميّ. وقد جاءت هذه المادّة مساوقة في الغالب للأحكام التي أشيعت عن الخوارج، من قبيل أنّ الرسول قد شجب خروجهم في أحاديث كثيرة وثّقها أهل الحديث[4]، ومن قبيل أنّهم سمّوا بهذا

---

(١) بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١. والعمل أطروحة دكتوراه أشرف عليها الأستاذ هشام جعيّط.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٣.
(٣) طبعت بالجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، وهي في جزئين.
(٤) المرجع نفسه، ج١، ص ص ٣٥ ـ ٤٦..

الاسم لخروجهم من الكوفة إلى النهروان[1]. ولكنّها خالفت في بعض المعطيات هذه الأحكام الشائعة، في مثل تبرئتها للخوارج من تذبذب الموقف في التحكيم[2]، ومن تهمة الخروج من الدين. ولعلّ أهمّ ما في هذه الدراسة هو عرضها الواضح للآراء الكلاميّة لهذه الفرقة بالاستناد إلى مصادرها، وعلى رأسها كتاب **الموجز لأبي عمّار عبد الكافي**، الذي نشر محقّقاً في الجزء الثاني من الدراسة.

وللمستشرقين أعمال عديدة مركّزة خاصّة في البحث التوثيقيّ في مصادر الفكر الخارجيّ، الإباضيّ منه على وجه الخصوص. والعديد من أعمالهم حصيلة زيارات ميدانيّة أدّوها إلى المكتبات المعروفة في الأوساط الإباضيّة خاصّة في الجزائر وتونس وليبيا. ونذكر من هؤلاء ليفتسكي T. Lewicki في كتابه **المؤرّخون الإباضيّون في إفريقيا الشماليّة**[3]. وللكتاب قيمة توثيقيّة مهمّة من حيث التعريف بالإنتاج الإباضيّ الغزير في التاريخ والسير. وكتاب كوبرلي Cuperly **مقدّمة لدراسة الإباضيّة وفكرها الكلاميّ**[4]. وهو دراسة لجملة من القضايا الكلاميّة في الفكر الإباضيّ مع وضعها في سياقها التاريخيّ العامّ. وقد جاءت معظم أعمال المستشرقين في شكل مقالات منشورة في دوريّات متخصّصة، وهي دراسات للتجربة الخارجيّة في مختلف

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص ٧٩ ـ ٨٨.

(٣) ترجمه ماهر جرّار وريما جرّار، دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠٠؛ ولهذا المستشرق أعمال أخرى عديدة تخصّ المبحث الإباضيّ. انظر عرضاً لها في ملحق بهذا الكتاب لماريوس كنار M. Canard، ص ص ١٨٥ ـ ٢١٠.

(٤) *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1984.

تجلّياتها[1]. وأبرز هؤلاء شاخت J.Schacht ولوينشتاين K. Lewinstein وروبيناتشي Rubinacci وفاغليري Laura Veccia Vaglieri وغيرهم.. بالإضافة إلى مقالاتهم في **دائرة المعارف الإسلاميّة** في طبعتها الثانية.

إلاّ أنّ هذه البحوث تركّزت جميعها إمّا في تحقيق المعطيات التاريخيّة الحدثيّة باعتماد المنهج التاريخيّ والمنهج الفيلولوجيّ أساساً، أو في دراسة قضيّة جزئيّة محدّدة من كامل التجربة الخارجيّة (مصطلح أو شخصيّة أو فرع مذهبيّ أو حادثة أو حيّز جغرافيّ). ويظلّ تجميع المعطيات والمعلومات بعد تحقيقها أمراً ضروريّاً في بحث من هذا القبيل، كما يظلّ تركيز البحث في جملة من قضايا التجربة النظريّة والعمليّة ذا قيمة مميّزة، وهما معاً يساعدان على استغلال تلك المادّة المحقّقة المدروسة لبناء رؤية شاملة متعدّدة الأبعاد، تتقاطع فيها الاختصاصات ومناهج البحث.

---

(١) نذكر فيما يلي نماذج من هذه المقالات والدوريّات الصادرة فيها:

- J. Schact, 1956. «Bibliothèques et manuscrits abadites», *Revue Africaine*, N° 100, ht 1956.

- Laura Veccia Vaglieri, «Il conflito Ali - Muawiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonti ibadite», *A. I. U. O. N*, vol 4, 1952.

- Laura Veccia Vaglieri, «Sulla denominazione Hawarig, Rivista», *Studi Orientali*, Roma, vol XXVI, 1951.

- V. W. Montgomry Watt, «Kharijite Thought in the Umayyad Period», *Der Islam*, 1961.

- K. Lewinstein, «Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Suffriyya», *Studia Islamica*, LXXVI, 1992.

- K. Lewinstein, «The Azariqa in Islamic Heresiography», *Bulletin of the School of Oriental and African Sudies*, University of London, vol LIV, 1991.

ـ ١ ـ
إرهاصات الحركة الخارجيّة

"الخوارج" : إشكاليّة المصطلح والمفهوم

تنشأ المحدّدات الأولى لأيّ خطاب من الجهاز الاصطلاحيّ والمفاهيميّ الذي يعتمده. فهو الذي يكشف عن حقيقة توجّهاته في "معرفيّتها" أو في "إيديولوجيّتها"، خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بموضوع من قبيل موضوعنا تحفّ به المزالق الإيديولوجيّة من عديد النواحي، وأوّلها مزلق "التسمية". فقد تحوّلت ـ منذ القديم ـ إلى آليّة من آليّات الصراع بين الأطراف المتنازعة، حيث يراهن خطاب كلّ طرف على تأسيس صنف من المعاني يشرّع لاختياراته وصنف ثان يبطل اختيارات "الآخر" المختلف عنه. وذلك بصياغة أسماء ذات دلالات تمجيديّة تُطلق على "الأنا" فتؤدّي بنجاعة وظيفة تصويبه وتأكيد تمثيله للحقيقة، ومن ثمّة دعم وجوده وهيمنته. ثمّ صياغة أسماء ذات دلالات تهجينيّة تُطلَق على "الآخر" فتؤدّي بنجاعة أيضاً وظيفة تخطئته وإدانته، ومن ثمّة يسهل إقصاؤه وعزله فكريّاً واجتماعيّاً. لذلك تظلّ مشكلة المصطلحات والمفاهيم قائمة إذا لم تتّضح مختلف دلالاتها في ما تؤسّسه نظريّاً وفي ما تحجبه من "تاريخيّتها".

ومن هذا المنطلق لا تخلو الاصطلاحات التي سيعتمدها بحثنا من إشكاليّة المعاني الحافّة التي اقترنت بها لحظة التأسيس ثمّ تكلّست بفعل البداهة واحتجبت منطلقاتها الإيديولوجيّة من دون أن تمّحي. فهي تبرز إلى السطح بمجرّد مساءلة الخطاب[1] وتفكيك بنائه. والأسماء التي أُطلِقت على "الخوارج" أو أطلقها هؤلاء على أنفسهم عديدة وذات مرجعيّات تاريخيّة وإيديولوجيّة مختلفة، بل متناقضة أحياناً.

وأهمّ هذه الأسماء وأكثرها تواتراً في جميع الخطابات مصطلح "الخوارج" نفسه، وهو مصطلح إشكاليّ في مفاهيمه المتباينة تباينَ المرجعيّات الفكريّة لمستعمليه، وفي تاريخ نشأته واستقراره معيّناً للمجموعة التي خاضت تجربة ذات خصوصيّات محدّدة في فهم الإسلام وتطبيقه.

فمن حيث المفاهيم نجد أنّ أكثرها شيوعاً المفهوم الذي أسّسه الخطاب السنّيّ ونجح في تكريسه بكيفيّة أربكت الأتباع منذ القديم إلى العصر الحاضر. وهو: المجموعة التي خرجت عن دائرة الحقّ بخلافها لما أجمعت عليه الأغلبيّة. فقد عرّفت المعاجم المتأخّرة والأكثر تداولاً اسم "خوارج" كما يلي: «سمّوا به لخروجهم عن الناس، أو عن الدين، أو عن الحقّ، أو عن عليّ ـ كرّم اللّه وجهه ـ بعد صفّين»[2]. وأيّاً كان الأمر الذي خرج عنه هؤلاء فدلالته ـ حسب

(١) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 139.

(٢) الزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٦٩، ج٥، ص ٥١٧. ولم يفعل الزبيديّ هنا إلاّ أن جمع ما أثبته سابقوه مثل الأزهريّ في **تهذيب اللغة** (القاهرة، الدار المصريّة للتأليف =

هذه المصادر ـ واحدة. وهي أنّه صواب والخروج عنه خطأ. ومن اللافت للانتباه أنّ أوّل معجم عربيّ ـ وهو **كتاب العين** للخليل ابن أحمد (١٠٠ ـ ١٧٥هـ) ـ لم يعرض هذا المصطلح ولا هذا المفهوم في مادّة "خ ر ج" بينما عرض في مادّة "ح ر ر" مصطلح الحروريّة وفي مادّة "ح ك م" مصطلح المحكّمة، وهي الأسماء الأولى للخوارج كما سنرى لاحقاً. ويتأكّد المعنى الذي كرّسته المعاجم المتأخّرة، في كتب الفرق التي تنبني أساساً على معيار الدخول في دائرة الحقّ أو الخروج عنها. يقول الشهرستاني: «الخوارج.. كلّ من خرج على الإمام الحقّ الذي اتّفقت الجماعة عليه... سواء كان الخروج في أيّام الصحابة على الأيمّة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأيمّة في كلّ زمان»[1]. من الواضح أنّ دلالة الخروج هنا مقترنة بالموقف السياسيّ من الخليفة "الشرعيّ" من حيث هو رمز لما ساد ووقع عليه الإجماع، وذلك في بعد سياسيّ عامّ يتجاوز المعنى الحدثيّ المباشر الذي تأسّس عليه المصطلح، وهو المتّصل بالتحكيم وما صاحبه من افتراق في صفوف عليّ.

غير أنّ أهمّ دور في تركيز هذه الدلالة في المصادر السنّيّة قامت

= والترجمة، د. ت، ج٧، ص ٥٠)، والجوهريّ في **الصحاح** (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧، ج١، ص ٣٠٩)، وابن منظور في **لسان العرب** (بيروت، دار لسان العرب، د. ت، مج١، ص ٨٠٨)

(١) الشهرستانيّ، **الملل و النحل**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٢، ج ١، ص ١١٤؛ ومن الغريب أن يساير مفكّر معاصر يقدّم نفسه ناقداً للبداهات السائدة ـ وهو حسين مروّه ـ هذا التعريف من دون أيّة مراجعة. انظر فصل «نشأتهم واسمهم»، من كتابه **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، م. س، ج١، ص٥٠٩.

به ـ وربّما في وقت مبكّر سابق للمعاجم ولكتب الفرق ـ مدوّنات الحديث التي سجّلت الرصيد الشفويّ المتداول من الأحاديث بكيفيّة وظيفيّة، حيث نجد أبواباً خاصّة بـ"الخوارج" وكيفيّة التعامل معهم[١]، فيها أحاديث مختلفة مدارها فعل الخروج على المجموعة وما يقترن به من خروج على الحقّ وملازمة للضلال. من هذه الأحاديث: «**سيخرج** قوم في آخر الزمان حدّاث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البريّة لا يجاوز إيمانهم حناجرهم»[٢]. وقال الرسول ـ وأهوى بيده قبل العراق ـ : «**يخرج** منه قوم يقرؤن القرآن لا يجاوز حناجرهم». هذه السياقات وغيرها[٣] تمحّض فعل

---

(١) من قبيل ما جاء في **صحيح البخاريّ**، كتاب استتابة المرتدّين، باب قتل الخوارج و الملحدين بعد إقامة الحجّة، مج ٣، ج ٨، ص ٥١؛ **موسوعة السنّة، الكتب الستّة وشروحها**، استانبول، دار الدعوة ـ تونس، دار سحنون، ١٩٩٢ . وما جاء في صحيح **مسلم**، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، ج ١، ص ٧٤٦. وباب الخوارج شرّ الخلق والخليقة، ج ١، ص٧٥٠ من الموسوعة نفسها.

(٢) **صحيح البخاريّ**، كتاب استتابة المرتدّين، باب قتل الخوارج والملحدين، مج ٣، ج ٨، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، كتاب استتابة المرتدّين، باب من ترك قتال الخوارج، مج ٣، ج ٨، ص ٥٣؛ وانظر أيضاً في الكتاب نفسه وفي الباب نفسه، مج ٣،ج ٨، ص ٥٣؛ **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب الخوارج شرّ الخلق والخليقة، ج١، ص ٧٥٠؛ **موطّأ مالك**، كتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن، **موسوعة السنّة، الكتب الستّة وشروحها**، استانبول، دار الدعوة ـ تونس، دار سحنون، ١٩٩٢, ج ١، ص ٢٠٤. ونستغرب وقوع باحث أكاديميّ معاصر وهو هشام جعيّط في فخّ البداهات القديمة، عندما بنى كلّ نظريّته في الإسلام الخارجيّ على هذا الحديث الذي ألصقه أهل السنّة بالخوارج في إطار حرب ثقافيّة =

خروج لمعنى مخالفة المجموعة التي ثبتت لها - في التصوّر السنّي - سِمة الهداية والصواب[1]، كما تمحّض اسم الخارج عن الجماعة معنى: الساذج الفاقد لصحيح الإيمان رغم استقامة ظاهرة في سلوكه.

لكن من الواضح أنّ هذه الشواهد النصّيّة المؤسّسة لمفهوم خروج بمعنى "ترك المجموعة" أو "عدم الدخول" فيها أو "عدم لبقاء في صفوفها"، تلازمها - في بنيتها التركيبيّة والدلاليّة - مؤشّرات تأسيس. وهي الانتقاء والإقصاء في مستوى المعطيات، والحجب والإبراز في مستوى الدلالات، والهدوء والتوتّر في مستوى العلاقة مع المرجع التاريخيّ. وفي هذه المؤشّرات بالتحديد يلتقي خطاب المحدّثين مع خطاب المعجميّين ومؤرّخي الفكر عموماً (كتّاب الفرق وغيرهم)، من حيث أنّهما معاً ينهضان بوظيفة التأسيس الأرثوذكسيّ، وهي الوظيفة التي يطغى فيها الإيديولوجيّ على المعرفيّ.

ففي الأنساق المعجميّة والصرفيّة المتداخلة إلى حدّ بعيد في هذه الحالة والمتّصلة باسم "الخوارج" أُقصِيت من التداول معطيات كانت موجودة في البداية - أي قبل وجود التيّار السياسيّ الذي سينسب إليه هذا الاسم - وهي لا تخدم المعنى التهجينيّ الذي

= معلومة الآليّات في توظيف المقدّس لإدانة المخالف. انظر: **الفتنة. جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، م. س، ص ص ٢٢٤ - ٢٣٥.

(١) ردّدت المعاجم العربيّة الحديثة هذا المعنى باعتباره من الثوابت المعجميّة مواصِلةً بذلك وجهة النظر الأرثوذكسيّة التي انتصرت في مرحلة التأسيس. انظر على سبيل المثال **المعجم الوسيط** الذي وضعه المجمع العلميّ بالقاهرة، مادّة "خرج".

أشيع. وقد خلّف إقصاؤها اضطراباً متعدّد الأوجه[1].

من الناحية الصرفيّة، لو انطلقنا من الفعل "خرج" فإنّ اسم الفاعل "خارج" والجمع "خارجون"[2]. فلا تتّضح إذّاك كيفيّة الانتقال من "خارج" إلى "خارجيّ" وجمعه القياسيّ خارجيّون أو خارجيّة. فمن أين أتت صيغة الجمع المتداولة بكثرة "خوارج"؟

بالعودة إلى أوّل كتاب في قواعد اللغة العربيّة، وهو **الكتاب** لسيبويه (ت ١٨٠ هـ)، يتبيّن لنا أنّ صيغة الجمع "فواعل" متأتّية من ثلاث حالات: **الأولى**، «فاعل للتأنيث لحقته الهاء»، مثل ضاربة ← ضوارب، قاتلة ← قواتل، خارجة ← خوارج (لاحظ هنا استعمال سيبويه لكلمة خارجة في علاقتها بالجمع خوارج). الحالة **الثانية**، «صفة للمؤنّث ولم تكن فيه هاء التأنيث»، مثل حاسر ← حواسر،

---

(١) من اللافت للانتباه أنّ المعاجم العربيّة المتداولة تسكت سكوتاً غريباً عن العلاقة الصرفيّة بين الاشتقاقات المتّصلة بالجذر (خ ـ ر ـ ج). فهي تذكر "خارجيّ" و"خوارج" و"خارجيّة" من دون أن توضّح كيفيّة الانتقال من هذا الاشتقاق إلى ذاك. انظر هذه المادّة في **تهذيب اللغة** للأزهريّ، وفي **الصحاح** للجوهريّ، وفي **لسان العرب** لابن منظور، وفي **تاج العروس** للزبيدي. والغريب أنّها تؤكّد أنّ صيغة جمع العاقل المذكّر لا تأتي على وزن فواعل، إلاّ في ثلاث حالات اعتبرتها استثناء للقاعدة وهي: فوارس وهوالك ونواكس. انظر **اللسان**، مج٢، ص ١٠٧٢.

(٢) وجدنا الطبري في **تاريخه** يستعمل بكثرة فعل "خرج" مع أيّ طرف يتحرّك عسكريّاً ضدّ السلطة القائمة بهدف الاستقلال عنها. ويستعمل اسم الفاعل "خارج". للدلالة على مجرّد الخروج السياسيّ. و لا يستعمل في الأثناء اسم "خارجيّ" و الجمع "خوارج" إلاّ إذا تعلّق الأمر بالمنتمين إلى المذهب الخارجيّ.، طبعة بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨، مج ٥، ص ص ٣٢٥، ٣٨٤، ٣٩٥، ٥٥٨، ٥٨٧، ٦٢٦، ٦٣٦، ٦٧٦، ٦٧٨.

حائض ← حوائض. الحالة **الثالثة**، «فاعل لغير الآدميّين»، مثل جمال بوازل، وجمال عواضه[1]. يتبيّن لنا ممّا يثبته هذا اللغويّ أمران مهمّان .**أوّلهما** أنّه لا علاقة بين اسم الفاعل من خرج: "خارج"، وصيغة الجمع: "خوارج"[2]؛ فما تبني عليه كتب الفرق وغيرها من أنّ «الخوارج سمّوا خوارج لخروجهم على عليّ بن أبي طالب»[3] لا تثبته قواعد الاستعمال في اللغة .**ثانيهما**، أنّ حضور كلمة "خارجة" وجمعها "خوارج" ضمن الشواهد يؤكّد أنّها موجودة في الرصيد المعجميّ المتداول للّغة العربيّة عصرئذ، خاصّة أنّ واضعي القواعد يتحرّون إلى أبعد حدّ في مسألة الشّاهد اللغويّ الذي يصلح للاستدلال. وينضاف إلى هذا ورودها في أقوال ومراسلات تنتمي إلى القرن الأوّل للّهجرة، أثبتها المؤرّخون في كتبهم، مثل الطبريّ في

---

(١) سيبويه ، **الكتاب**، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع ، ١٩٩٢، ج٣، ص ص ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

(٢) يربط الكثير من الدارسين المعاصرين بين اسم الخوارج وحدث الخروج من الكوفة الذي قامت به المجموعة التي أعلنت مخالفتها لعليّ، ولا يستقيم هذا الربط لغويّاً كما بيّنّا. انظر من بين هؤلاء ڤيدا G. Levi Della Vida في مقال «KHARIDJITES», *E. I.* 2, T IV, p. 1106.

(٣) أبو الحسن الأشعريّ، **مقالات الإسلاميّين**، ڤيسبادن، فرانز شتايز، ١٩٨٠، ص ص ١٢٧ ـ ١٢٨؛ واللافت للانتباه أنّ الأشعريّ يخصّص في كتابه هذا فصلاً لمن «خرج من آل النبيّ(ص)»، ضمّنه حالات الخروج السياسيّ على السلطتين الأمويّة والعبّاسيّة، والتي قامت بها أطراف عديدة من آل عليّ بن أبي طالب، من دون أن يستعمل مصطلح "خوارج" أو "خارجيّ"، ممّا يؤكّد بعد هذا المصطلح معجميّاً عن الخروج على سلطة ما. انظر هذا الفصل في كتابه، ص ص ٧٥ ـ ٨٥.

تاريخه[1] وللطبريّ ـ كما هو معلوم ـ اهتمام بالغ باللغة بحكم اشتغاله بالتفسير، وابن الأثير في **كامله**[2] **.فكيف يُقبل أن نجد استعمالاً لغويّاً في الكتاب النحويّ وفي الكتاب التاريخيّ "التسجيليّ" و"التوثيقيّ"، ولا نجده في المعجم؟**

هذا ما يؤكّد أيضاً أنّ المعجميّين يصدرون في ضبطهم للموادّ اللغويّة عن مواقف إيديولوجيّة واضحة. لقد قاموا بإقصاء صيغة المفرد "خارجة" من التدوين تمهيداً لإقصائها من التداول، لأنّ معناها يخدم طرفاً ينبغي أن يحارب بكلّ الوسائل. واحتفظوا بصيغة الجمع "خوارج" بعد أن محّضوها لمعنى الخارجين عن الحقّ. فجاء الخطاب المعجميّ مضطرباً في ربطه سياقيّاً بين غير المتناسب صرفيّاً في المادّة المعجميّة الواحدة. ولا يمكن تجاوز هذا الاضطراب الصرفيّ إلاّ إذا استحضرنا الحلقة المفقودة وهي الاسم المفرد لـ"خوارج": **خارجة** بمعنى الطائفة التي تخرج للغزو. والنسبة إليها "خارجيّ" كما سنرى. وممّا يرجّح أنّ المعاجم الرسميّة قامت بعمليّة إقصاء لمصطلح "خارجة" هو احتفاظها بالمصطلح المقابل له من حيث الدلالة والمماثل له من حيث الصيغة الصرفيّة وهو "خالفة" بمعنى من لا يغزو، وجمعه "خوالف"[3].

---

(١) محمّد بن جرير الطبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط٣، ١٩٩١، مج ٣، ص ص ٥٥٨، ٦٠٢؛ مج٤، ص ٢٦٤.

(٢) **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٧٨، ج٤، ص ١٦١.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مج١، ص ٨٨٤؛ ويذكر عمّار الطالبيّ هذا التقابل بين "خوارج" و"خوالف أو خالفون" لكنّه لا يستفيد منه بشيء في مستوى مراجعة التسمية معجميّا. انظر: **آراء الخوارج الكلامية**، ج١، ص ١٨.

وممّا يدعّم معنى الطائفة التي تخرج للحرب في كلمة "خوارج"، ورودها في سياق خاصّ بالحقل الدلاليّ للحرب وللتقاتل، بعيدة كلّ البعد عن السياق المذهبيّ. فقد جاء في رسالة بعثها عليّ ابن أبي طالب إلى مالك بن الحارث الأشتر يطلب منه التحوّل إلى مصر لمقاتلة من أعلن الخلاف والحرب عليه من الموالين لعثمان ولمعاوية، يقول: "كنت ولّيت محمّداً بن أبي بكر مصر، فخرجت عليه بها **خوارج** وهو غلام حدث ليس بذي تجربة ولا حرب، ولا بمجرّب للأشياء. فأقدم عليّ لننظر في ذلك فيما ينبغي»[1]. وافتخر صعصعة بن صوحان بحضرة معاوية بشجاعة قومه ربيعة ـ وهم موالون لعليّ بن أبي طالب ـ فذكر جهادهم في سبيل الدين مستعملاً كلمة خوارج. قال: «لن تُغلب رايتهم إذا رسخت، **خوارج** الدين، برازخ اليقين، من نصروه فلج، ومن خذلوه زلج»[2]. فالمصطلح إذن من المصطلحات الحربيّة العسكريّة في البداية، لكن غلبت عليه الدلالات اللاحقة التي قُرِنت بمذهب محدّد منطلقه ـ على الأرجح ـ جماعات محاربة آمنت بمبادئ قاتلت من أجلها، ولم ترض عنها بديلاً، كما سنرى في الأقسام التالية.

وخلافاً للخطاب السنّيّ نجد الخطاب الخارجيّ متشبّثاً بهذه الأصول المعجميّة المقصاة لأنّها تعزّز موقفه. ويستند في ذلك على

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج ٣، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧، وانظر في السياق التاريخيّ للرسالة، المصدر نفسه، ص ص ٦١ ـ ٧٠.

(٢) أبو الحسن عليّ بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٠، مج ٢، ص ٣٩. وفي النصّ الأصليّ «لن تغلب رايتها»، ولا يستقيم الأمر لغويّاً.

الحقائق الصرفيّة. يقول أحد الإباضيّين المعاصرين نقلاً عن مصادر إباضيّة: «واعلم أنّ اسم الخوارج كان في الزمان الأوّل مدحاً لأنّه جمع **خارجة** وهي الطائفة التي تخرج للغزو في سبيل اللّه تعالى، قال اللّه عزّ و جلّ: «وَلَوْ أَرَادُوا الخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً»[1]. ويتأكّد هذا المدلول بتقابله مع نقيضه الوارد في نفس السياق من الآية وهو "القعود": «وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ القَاعِدِينَ»[2]. وسيتّخذ هذا المصطلح لاحقاً مفهوماً خاصّاً عند الخوارج، وهو تفضيل عدم مقاتلة المخالفين، وأُطلق على أصحاب هذا الموقف اسم "القعدة"[3]. كما نجد بعض الاستعمالات اللغويّة القديمة لمصطلح الخوارج تؤكّد دلالة الجماعات التي تقاتل في سبيل اللّه. فقد جاء في نصّ قديم وهو لعبد اللّه بن إباض (ت ٨٦ هـ)

(١) سالم بن حمد بن سليمان العمانيّ الإباضيّ، **العقود الفضّيّة في أصول الإباضيّة**، سوريا ـ لبنان، دار اليقظة العربيّة، د. ت، ص ٧٠؛ والآية من التوبة ٩/ ٤٦. ويشير في نفس السياق إلى أنّ اسم "أهل السنّة" قد خضع لتحوّل دلاليّ كانت فيه الظروف السياسيّة محدِّدةً. فقد كان يعني في البداية «السنّة التي سنّها معاوية في سبّ عليّ و شتمه في المنابر فصار ذلك سنّة ينشأ عليها الصغير و يموت عليها حتّى غيّرها عمر بن عبد العزيز في خلافته، فأهل ذلك هم أهل السنّة في ذلك الزمان. ثمّ اندرس هذا السبب و اختفى و ظنّوا أنّ السنّة سنّة النبيّ(ص) فتمدّحوا بذلك». و كان ذلك في العهد العبّاسيّ. ص ٧١؛ وانظر في هذا الصدد: **مروج الذهب** للمسعودي، مج٢، ص ٢٩.

(٢) وقد جاء تفسير الآية، عند الطبريّ مثلاً، مؤكّداً معنى الجهاد في "الخروج"، ومعنى القصور عن القتال في "القعود". **تفسير الطبريّ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، مج٦، ص ٣٨٢.

(٣) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ٢٠٨ ـ ٢١٣.

يقول فيه ـ بعد أن بيّن المبدأ الذي يعليه أسلافه ـ : «على ذلك كانوا يخرجون وإليه يدعون وعليه يفارقون وقد علم من عرفهم وعرف حالهم أنّهم كانوا أحسن عملاً وأشدّ قتالاً في سبيل اللّه، هذا خير **الخوارج**»[1]. فاستعمال صيغة التفضيل هنا لا يمكن أن يُفهَم إلاّ في ظلّ التداول المفترض للمعنى الاصطلاحيّ المتعلّق بالجماعات التي تخرج في سبيل اللّه، في المرحلة الأولى من العهد الإسلاميّ. كما نجد في هويّة الطرف الذي اعتبر النواة العسكريّة الأولى للخوارج لاحقاً، ما يدعم هذا المعنى. فالذين اغتالوا الخليفة عثمان هم الجماعات العسكريّة التي كانت في مهمّات الفتح والجهاد، أي **الخوارج** حسب الدلالة الأصليّة للكلمة. ففي رواية عن محمّد بن إسحاق: «لمّا رأى الناس ما صنع عثمان كتبوا إلى أصحاب محمّد بالمغازي والثغور وقالوا لهم: إنّكم قد نفرتم تطلبون دين محمّد ودين محمّد ها هنا قد تُرِك وضُيِّع فهلمّوا فأقيموا دين محمّد. فأقبلوا من كلّ أفق حتّى قتلوه»[2]. من هذا المنطلق بدأ المصطلح يتّجه نحو دلالات إضافيّة أكسبته إيّاها الأحداث اللاحقة. ولكنّ التدوين الرسميّ للغة أهمل هذا المفهوم الأوّل للمصطلح لأنّ في استمراره استمراراً لـ"مزيّة" معنويّة مهمّة تُحسَب لصالح المخالف، الأمر الذي لا ينسجم وآليّات التأسيس الأرثوذكسيّ القائمة على حجب المعطيات المشرّعة للمختلف في مقابل إنشاء المعطيات المقصية له من دائرة الوجود الشرعيّ، وأكثرها نجاعة المعطيات "النصيّة".

---

(١) البراديّ، **الجواهر المنتقاة في ما أهمله كتاب الطبقات**، (طبعة حجريّة)، ص ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

وهذا ما حصل. حيث شاعت في التداول الدلالات السلبيّة للخروج واندثرت معانيه الإيجابيّة. يقول أحد الإباضيّين: «ثمّ صار اسم الخوارج ذمّاً لكثرة تأويل المخالفين أحاديث الذمّ فيمن اتّصف بذلك آخر الزمان ثمّ زاد استقباحه حين استبدّ به الأزارقة والصفريّة، فهو من الأسماء التي اختفى سببها وقبحت لغيرها»[1].

ويعتني عدد مهمّ من الإباضيّين ـ قدامى ومعاصرين ـ بردّ الأحاديث التي يثبت خصومهم أنّ الرسول تنبّأ فيها بخروجهم وأدانهم. فكانوا في ردّهم هذا يكشفون آليّات وضع الأحاديث والتصرّف فيها حتّى تخدم أغراضاً سياسيّة ومذهبيّة. فحديث الرسول المتعلّق بهؤلاء الذين «يقرؤون القرآن ولا يجاوز حناجرهم» هو في علماء السوء الذين يحملون علماً لا علاقة له بصادق الإيمان ولا بمستقيم الأفعال. وهناك أحاديث وقع التصرّف فيها من قبيل «سيكون عليكم أمراء يقرؤون كما تقرؤون ويعملون ما تنكرون»[2]. فعُوّض لفظ **الأمراء** بلفظ **الخوارج** لتوفير قرائن الإدانة النصّيّة لهذا التيّار من مدوّنة الحديث.

ونضيف إلى ما ذكرنا في الناحية المعجميّة، أنّ معاجم اللغة أهملت كذلك معنى أساسيّاً من معاني الخروج وهو الشجاعة والإقدام والجهاد. وقد ظلّ حاضراً في بعض الاستعمالات القديمة. أهمّها السياقات القرآنيّة، منها السياق المذكور أعلاه وهو «وَلَوْ أَرَادُوا الخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً» ومنها «فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا

---

(١) سالم بن حمد بن سليمان، **العقود الفضّية**، ص ٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ٦٩ ـ ٧٠.

مَعِي أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِي عَدُوًّا»[1] ومنها «لَئِنْ أُخْرِجُوا لاَ يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لاَ يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ»[2].

ومن هذه الاستعمالات القديمة ما جاء في الشعر، بمعنى «خرجت خوارج فلان إذا ظهرت نجابته. والخارجيّ الذي يخرج ويشرف بنفسه من غير أن يكون له قديم. قال كثيّر:

أبَا مروَان لسْتَ بخَارجيّ   وليسَ قديمُ مجدِكَ بانْتِحَال

وقيل: الخارجيّ كلّ ما فاق جنسه و نظائره»[3]. ومنها ما جاء في الاستعمال الحربيّ وهو الخروج بمعنى «بروز الشجاع من مكمنه»[4].

ولكن عندما يتعلّق الأمر بأولئك الذين سُمُّوا خوارج تغيب كلّ هذه المعاني الإيجابيّة ولا نجد إلاّ معنى واحداً هو مخالفة الإجماع والحقيقة: «والخوارج، الحروريّة. والخارجيّة، طائفة منهم لزمهم هذا الاسم لخروجهم عن الناس». «والخوارج قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة»[5]. هكذا يتأسّس معنى الخروج معجميّاً في تساوق مع المواقف السياسيّة والمذهبيّة الرسميّة، فيُنزع عنه كلّ بعد إيجابيّ ويُركّز في السلبيّة بكلّ أبعادها، الأمر الذي خلق في الخطاب

---

(١) **التوبة** ٩/ ٨٣.

(٢) **الحشر** ٥٩/ ١٢.

(٣) **لسان العرب** ، مج ١، ص ٨٠٨.

(٤) الثعالبيّ، **فقه اللغة وسرّ العربيّة**، بيروت، دار الكتب العلميّة، د. ت، ص ٣٢٥.

(٥) **لسان العرب**، مج ١، ص ٨٠٨.

الخارجيّ نزعة دفاعيّة واضحة هي ردّ مباشر في الكثير من الأحيان على جملة الأحكام التهجينيّة التي نجح في نشرها الخطاب الرسميّ[1]. إلاّ أنّ هذه النزعة الدفاعيّة لم تكن ذات نجاعة كافية مع أتباع المذهب المتأخّرين من الإباضيّة حتّى يتمسّكوا بانتمائهم الخارجيّ - خلافاً لمنظّري المذهب الأوائل - إذ الغالب لديهم تنصّلهم من اسم الخوارج وتعويضه بتسميات أخرى سنراها لاحقاً. وهذا ما أنشا نوعاً من الاضطراب في خطابهم، فهم من ناحية يردّون - وبحماس أحياناً - على كلّ التهم التي تُوجّه منذ القديم إلى "الخوارج"، ومن ثمّة يصوّبونهم في مواقفهم ويمتدحونهم، ومن ناحية أخرى ينكرون أن تنطبق عليهم التسمية. وقد صرّح أحدهم بأنّ السبب في ذلك «غلبة الذمّ على هذا الاسم»[2]. ووصل الأمر ببعض الإباضيّين المتأخّرين إلى تغيير خطّة الصراع بينهم وبين مخالفيهم من أهل السنّة خاصّة، وذلك بالاعتراف بصحّة الأحاديث المتعلّقة بالخوارج والمُدِينة لهم، لكن مع حصر اسم "الخوارج" في الفروع المتطرّفة دون الجيل الأوّل المؤسّس والفرع الإباضيّ بعده[3]. في حين أنّ مؤسّسي المذهب الإباضيّ الأوائل يؤكّدون انتماءهم إلى

---

(١) انظر على سبيل المثال: سالم بن حمد بن سليمان، **العقود الفضّيّة في أصول الإباضيّة**، خاصّة فصل: «التنبيه الثاني في حكم الخوارج و ذكر شيء من آدابهم و أخلاقهم»، ص ص ٦٣ - ٨٣. و انظر مخطوطات إباضيّة عديدة موجودة في المكتبة البارونيّة بجزيرة جربة، منها: محمّد بن أبي القاسم الغرداوي، **الردّ على الطاعنين في الإباضيّة**. و منها: محمّد بن الحاجّ يوسف أطفيّش، كتاب **إزهاق الباطل بالعلم الهاطل**.

(٢) **العقود الفضّيّة**، ص ص ٧٠ - ٧١.

(٣) الورجلانيّ، **العدل و الإنصاف**، ج٢، ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

مجموعة الخوارج. فقد استعمل هذا الاسم في الشعر الخارجيّ تسمية أحد «فقهاء الإباضيّة وأئمّتهم الذين يأخذون عنهم دينهم»، وهو أبو بلال مرداس بن أديّة ومن معه من المقاتلين، عندما انتصروا على عمّال يزيد بن معاوية رغم الفارق العدديّ الهائل بين الطرفين. يقول عيسى بن فاتك:

أألفا مؤمن فيما زعمتم ويهزمهم بآسك أربعونا

كذبتم ليس ذلكم كذاكم ولكنّ الخوارج مؤمنونا

هم الفئة القليلة قد علمتم على الفئة الكثيرة ينصرونا[1]

كما دافع عبد اللّه بن إباض - في رسالة وجّهها إلى عبد الملك بن مروان - عن الخوارج ونفى عنهم تهمة الغلوّ في الدين، ثمّ قدّم جملة المواقف السياسيّة والدينيّة التي تميّزهم عن سائر المسلمين، ثمّ يقول: «هذا خير الخوارج شهد اللّه والملائكة أنّا لمن عاداهم أعداء ولمن والاهم أولياء[2] بألسنتنا وأيدينا وقلوبنا نعيش على ذلك ما عشنا ونموت عليه إذا متنا ونبعث عليه عند ربّنا»[3]. وممّا يتّفق عليه

---

(١) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، تحقيق ڤيرز شفارتس والشيخ سالم بن يعقوب، ڤيسبادن، فرانز شتايز، ١٩٨٦، ص ص ١٠٨، ١١١.

(٢) في النصّ الأصليّ - وهو غير محقّق - "أعداؤنا" و" أولياؤنا" و المعنى لا يستقيم.

(٣) البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٦٤ - ١٦٥؛ و قد وجدنا الكتّاب القدامى في حديثهم عن الإباضيّة يستعملون مصطلحات: إباضيّة، خوارج، شراة، حروريّة، في نفس السياق (ودون أن يكون هناك صدى لتحامل مذهبيّ). انظر مثلاً حديث أبي الفرج الاصفهاني عن حركة عبد اللّه بن يحيى في الحجاز وفي اليمن. **الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، د. ت، مج ٢٣، ص ص ٢٢٤ - ٢٥٦.

علماء الإباضيّة ـ كما أورد ذلك البراديّ ـ أنّ شروط الانتماء الإباضيّ الوهبيّ[1] هي الاعتراف بإمامة الشيخين أبي بكر وعمر، وإنكار إمامة عثمان وعليّ، وإنكار الحكومة. قال: «وفي بعض الروايات عن بعض أصحابنا، لا تكون وهبيّاً صريحاً حتّى تتولّى الشيخين وتتبرّأ من الصهرين وتنكر حكومة الحكمين»[2]. وهذه هي الشروط نفسها التي تعتبر بالنسبة إلى الخارجيّ. ويستعمل البراديّ مصطلح "خارجيّ" في الحديث عن بعض الأئمّة الإباضيّين[3]. ويضيف أحياناً صفة إلى مصطلح الخوارج، ليدلّ على الفرق المتطرّفة الأزارقة والنجدات. فيستعمل عبارة "خوارج الجور"[4].

إذن لم تكن مسألة التمييز بين خارجيّ وإباضيّ مسألة ثابتة يلتقي في شأنها كلّ العلماء من الإباضيّة، بل هي من المسائل التي عرفت اضطراباً كبيراً ناتجاً عن التحوّلات الدلاليّة التي طرأت على اسم "خوارج" بحكم التفاعل مع التحوّلات السياسيّة الاجتماعيّة التي

---

(١) الوهبيّة هم الفرع الإباضيّ المهمّ من إباضيّة المغرب بعد انقسامهم سياسيّاً، والتسمية نسبة إلى الإمام عبد الوهّاب ابن عبد الرحمن بن رستم. انظر: عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠١، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) **الجواهر المنتقاة**، ص ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠. نجد الجاحظ ـ وهو معروف بميله إلى الخوارج ـ يستعمل مصطلح "خوارج" في معان إيجابيّة تتعلّق بخصالهم المعنويّة والعسكريّة. بل إنّه يقصي في بعض استعمالاته الأزارقة من دائرة الخوارج. **الرسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١، ج٣، ص ٢٠٩؛ ج٤، ٢٥٠؛ وانظر في فهارس الرسائل مادة "خوارج".

حكمت علاقة الإباضيّة بمخالفيهم من أهل السنّة والشيعة في المشرق كما في المغرب[1]. واستقرّ الأمر في الخطاب الإباضيّ المتأخّر على استعمال هذا الاسم للدلالة على الفروع الخارجيّة المتصلّبة في مواقفها السياسيّة مثل الأزارقة والنجدات. ومن هنا نفهم حضور آليّات الإدانة "للخوارج" في الخطاب الإباضيّ على غرار الخطاب السنّيّ. فالورجلانيّ مثلاً يتحدّث عن مواقف "الخوارج" في مقابل مواقف "أهل الحقّ" أو "أهل الدعوة"[2] ويعني الإباضيّة. وكلّ الكتّاب الإباضيّين المعاصرين يحرصون حرصاً ملحوظاً على إخراج الإباضيّة من دائرة الخوارج[3].

ومن الأسماء التي يطلقها على الخوارج خصومُهم "المارقة". وهو اسم مستحدث من الحديث المنسوب إلى الرسول «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة»[4]، بل أصبح هذا الاسم من لوازم التعريف بهذه الفرقة في المصادر السنّيّة، على نمط التعريف التالي: «الخوارج هم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان»[5]. ويردّ على هذه

---

(1) انظر: فرحات الجعبيريّ، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة**، ص ص ١٨٥ - ١٨٧.

(2) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج ٢، ص ص ٣٢ - ٣٣، ٤٩، ٥٣، ٩٨.

(3) انظر على سبيل المثال: فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في جربة**، ص ص ١٨ - ١٩؛ **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة**، ص ص ٣١ - ٨٩، وفي هذا الكتاب عرض مفصّل لمشكلة الاتّصال والانفصال بين الإباضيّة والخوارج؛ وانظر أيضاً: عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، ص ص ٤٣ - ٧٢، ١٢٠، ١٧٤ - ١٧٦.

(4) الشهرستانيّ، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١١٥.

(5) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥. واعتبره الأشعريّ من الألقاب المستعملة في تسميتهم، **مقالات الإسلاميّين**، ص ١٢٧.

التسمية الخطاب الخارجيّ، فيعتبر أنّ "الخوارج الموارق" ليسوا المحكّمة، بل هم طلحة والزبير ومن نكث منهم بيعة عليّ[1]. ودلالة الخروج عن الدين سلاح نافذ في محاربة الفكر الرسميّ لكلّ اختيار مخالف له، بما في ذلك الاختيار الخارجيّ. وعلى شاكلة هذا الاسم نجد أسماء: "الكفّار" و"أهل البدع" و"كلاب النار"[2] و"الحمقى أتباع إبليس"[3] وغير ذلك من الأسماء التي ارتقى بها مستعملوها إلى درجة العَلَميّة. فكان دورها في تحديد وعي المتقبّل ـ قديماً وحديثاً ـ بهذه المجموعة أساسيّاً. حيث تختزل في ثلاثيّة الدالّ والمدلول والمرجع فعّاليّة الآليّات التي يوظّفها الخطاب لتركيز معنى ما في التداول.

وهناك تسميات أخرى للخوارج اقترنت بمرجعيّة حدثيّة معيّنة من قبيل "المحكّمة" أي الذين رفعوا شعار «لا حكم إلاّ للّه» أثناء حادثة التحكيم. وأصبح الفعل حكّم لاحقاً يستعمل بمعنى أعلن انتماءه إلى الخوارج وثار على السلطان[4]. وقد التزمت التحرّكات العسكريّة لدى إباضيّة المغرب بهذا الشعار في تمرّدها على السلطة

---

(١) أبو الربيع الوسيانيّ، **السير**، ورقة ٢٥.

(٢) أطفيّش، **كتاب إزهاق الباطل بالعلم الهاطل**، ص ٥؛ و يعتبر ابن الجوزيّ أنّ هذا الاسم ورد في حديث عن الخوارج وهو: «عن عبد اللّه بن أبي أوفى قال سمعت رسول اللّه (ص) يقول الخوارج كلاب أهل النار» . **تلبيس إبليس**، بيروت دار الفكر، ١٩٩٤، ص ٨٧.

(٣) ابن الجوزيّ، **تلبيس إبليس**، ص ٨٦.

(٤) يتردّد استعمال هذا الفعل في المصادر القديمة. انظر على سبيل المثال: **تاريخ الطبريّ**، مج ٤، ص ٦٤٤؛ مج٥، ص ص ٣، ١٤٠، ص ٥٩٢؛ المبرّد، **الكامل في اللغة و الأدب**، بيروت، مؤسّسة المعارف، د. ت، ص ١٨٩.

العباسيّة هناك[1]. وظلّت مسألة التحكيم من أبرز الثوابت التي تجمع بين كلّ التفريعات الخارجيّة. ولعلّها - في المنطلق - المسألة الوحيدة المميّزة عمليّاً ونظريّاً لأيّ انتماء خارجيّ. فالموقف الرافض لسياسة عثمان مثلاً يجمع بين أطراف متعدّدة، لا يمثّل الخوارج إلاّ طرفاً منها. وكذلك عدم الاعتراف بخلافة عليّ، لهذا السبب أو ذاك. أمّا شعار «لا حكم إلاّ للّه» فبه ينفرد الخوارج طيلة تاريخهم. ولننظر في خطبة من الخطب المتداولة عند الإباضيّة في عهد الدولة الرستميّة: «والقرآن إمامنا رضينا بحلاله حلالاً وبحرامه حراماً لا نبتغي به بدلاً ولا عنه حولاً ولا نشتري به ثمناً، **لا حكم إلاّ للّه** تبعاً لكتاب اللّه وسنّة نبيّه (ص) وخلافاً لأهل البدع، **لا حكم إلاّ للّه** خلعاً ولبداً وفراقاً لجميع أعداء اللّه، لا حكم إلاّ للّه ولو كره المصادّون الحاكمون بغير ما أنزل اللّه فأولئك هم الكافرون والفاسقون والظالمون»[2]. عندما ننظر في هذا المثال من الخطاب الإباضيّ نتبيّن كيف تجاوزت دلالة الشعار الإطار الحدثيّ المباشر للتحكيم لتشمل الاختيارات النظريّة للمذهب مقدِّمة إيّاها في ضرب من التطابق مع الأحكام الإلهيّة، لذلك يبدو هذا الاسم من الأسماء التي يتشبّث بها كلّ الخوارج[3]. وهم يلتقون في هذا مع نظرائهم

---

1) الشمّاخي، **كتاب السير**، ص ٢٦.

2) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ٢٠٥.

3) لسنا نوافق التهانويّ على ما أورده في **الكشّاف** من أنّ "المحكّميّة" فرع من الفروع الخارجيّة، حيث اعتبر أنّ فرقة الخوارج انقسمت إلى سبعة فروع ، "المحكّميّة" أحدها. طبعة استانبول، دار قهرمان للنشر و التوزيع، مج١، ص ص ٣٨١، ٤٠٨ . ويبدو أنّه اتّبع في ذلك البغداديّ في **الفرق بين الفرق**، انظر ص ص ٧٢ ـ ٨٢.

من أتباع المذاهب الأخرى: كلّ طرف يدّعي ـ عبر خطابه ـ تمثيل الإرادة الإلهيّة مركز الثقل المعنويّ في الصراع بين كلّ الخطابات الإسلاميّة كما سنرى.

ومن الأسماء التي يحبّذونها أيضاً، "الشراة"[١]، أي الذين شروا أنفسهم للّه. بمعنى باعوا أنفسهم للّه على أنّ لهم الجنّة. وشعارهم في ذلك الآية «ومِنَ الناسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ واللَّهُ رَءوفٌ بِالعِبَادِ»[٢]. واستُعمل الفعل "شرى" واسم الفاعل "شار" في المصادر القديمة بمعنى أعلن انتماءه إلى الخوارج[٣].

وهناك أسماء اقترنت بهم وكانت مرجعيّتها متّصلة بمكان من الأمكنة التي أقاموا بها معتزلين معسكر عليّ، خلال أطوار الخلاف معه. من قبيل "الحروريّة" نسبة إلى حروراء، المكان الذي اجتمعوا فيه بعد مفارقتهم لعليّ[٤]، وهو قرية بظاهر الكوفة. و"أهل النهروان"[٥]، وهو اسم اقترن بالجماعة الذين قتلهم عليّ في هذا المكان: النهروان[٦] بعد رفضهم العودة إلى صفوفه إثر فشل التحاور

---

(١) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٤٧.

(٢) **البقرة**، ٢/ ٢٠٧.

(٣) **تاريخ الطبريّ**، مج ٤، ص ٤٤٦؛ مج ٥، ص ص١٨٠، ٤٢٤، ٤٢٦، ٥٠١، ٥٩٢، ٦١٣.

(٤) ياقوت الحمويّ، **معجم البلدان**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٥) البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ـ ١٤٣ ـ ١٤٤؛ أبو العرب التميميّ، **كتاب المحن**، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٨، ص ص ١١٧، ١٤١.

(٦) الحمويّ، **معجم البلدان**، ج٥، ص ٣٧٥.

معهم. و"أهل النخيلة"[1]، وهو اسم أُطلِق على من بقي من أهل النهروان بعد المقتلة التي تعرّضوا لها. يقول البراديّ: «أمّا أهل النخيلة فإنّ الذي نعرفه ولا نشكّ فيه من سير المسلمين فإنّهم بقايا أهل النهروان»[2]. والنخيلة قرية قرب الكوفة[3].

والملاحَظ أنّ هذه الأسماء التي تعرّف المجموعة المعنيّة حسب معيار المكان قد اقتصرت على المرحلة الأولى من نشأتها. أمّا بعد ذلك فقد غاب هذا المعيار وحلّت مكانه معايير أخرى في التسمية ذات صبغة سياسيّة فكريّة في الغالب. وهذا ما يسمح لنا باستنتاج يتعلّق بالأطوار التي مرّت بها هذه التسمية.

من المرجّح أنّ الأسماء التي تتّصل بمرجعيّة المكان هي الأولى التي أُطلقت على المجموعة المنشقّة لسببين: أوّلاً لأنّها ذات دلالات محايدة والحياد هو الموقف الأوّليّ الذي يُتّخذ من طرف لم يتّضح بعد صوابه أو خطؤه. ثمّ لأنّها تصلح لتسمية غير المسمّى - وهو من قام به - من حيث أنّها المعيّن الوحيد له في غياب معيّنات أخرى ثقافيّة لم تتبلور بعد. ومن المهمّ أن تورد بعض المصادر أنّ عليّاً هو الذي سمّاهم بـ"الحروريّة" مثلاً، وذلك بعد أن تساءل أثناء حواره معهم: «ما نسمّيكم؟»[4]. فالمخاطِب - وهو قائدهم السابق عليّ - ما كان ليتساءل عن تسميتهم في هذه المرحلة المبكّرة من الخلاف، لو عُرِف لهم بعدُ اسمٌ. ولو صحّت هذه الرواية فهي تعني أنّ الحروريّة

---

1) البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٤٠.
2) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
3) الحمويّ، **معجم البلدان**، ج٥، ص ص ٣٢١ - ٣٢٢.
4) المبرّد، **الكامل في اللغة و الأدب**، ج ٢، ص ١٣٦.

ثمّ أهل النهروان وأهل النخيلة ـ كما سيأتي ـ هي أولى الأسماء التي أطلقت عليهم، أي قبل اسم الخوارج وقبل أيّ اسم آخر. وممّا يثبت هذا أنّ أقدم معجم عربيّ ـ وهو **كتاب العين** للخليل ـ احتوى اسم الحروريّة في مادّة "ح ر ر": «وحروراء موضع كان أوّل اجتماع الحروريّة بها وتحكيمهم منها»[(١)]، ثمّ في مادّة "ح ك م": «والتحكيم قول الحروريّة: لا حكم إلا للّه»[(٢)]. في حين أنّه لم يحتو على اسم الخوارج في مادّة "خ ر ج"[(٣)]، مثلما ستفعل المعاجم اللاحقة له. ولا نتوقّع أنّ الخليل غفل عن ذلك. ولكن نقول إنّ الاسم الذي عرفت به هذه الجماعة في البداية هو الحروريّة وذلك في الوقت الذي كان فيه اسم الخوارج اسماً عامّاً يفيد الجماعات التي تخرج للحرب كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وقد ظلّ اسم الحروريّة والمفرد "حروريّ" مستعملاً باعتباره مرادفاً لخارجيّ، حتّى بعد استقرار الأسماء اللاحقة لهذه الفرقة[(٤)].

والملاحظ أنّ معظم هذه الأسماء ـ سواء التي أطلقها الخوارج على أنفسهم أو أطلقها عليهم خصومهم ـ شائعة الاستعمال في كلّ الخطابات. يستعملها الخطاب الخارجيّ كما تستعملها الخطابات المناوئة لهم. لكنّ الدلالات تختلف تبعاً لاختلاف المرجعيّة المذهبيّة

---

(١) طبعة بيروت، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٨٨، ج٣، ص ٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ص ١٥٨ ـ ١٥٩. ونرجّح أنّه ذكر اسمي "خارجة" و"خوارج" في معانيهما الإيجابيّة، كما فعل تلميذه ومعاصره النحويّ سيبويه، لكنّ النسّاخ حذفوا ذلك.

(٤) الطبريّ، **تاريخ**، مج٥، ص ص ١٢، ١٤٠؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، ١٩٨٥، ج٧، ص ١٣٤.

لكلّ خطاب. فالمحكّمة مثلاً اسم يفيد من رفع «كلمة الحقّ» وهي كلمة اللّه حسب الاستعمال الخارجيّ، ويفيد من رفع «كلمة حقّ يُراد بها باطل» حسب الاستعمال السنّي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى "حروريّة"، "شراة"، "أهل النهروان".

وعلاوة على هذا الصنف من الأسماء المشتركة مع اختلاف الدلالة، نجد صنفاً آخر خاصّاً بالاستعمال الخارجيّ، ويتمثّل في أسماء تمجيديّة هي المعتمدة بالأساس في هذا الخطاب. ولا تخرج دلالاتها عن الهداية والإعراب عن الحقّ وتمثيل الإسلام الصحيح، وهي الدلالات ذاتها التي تحضر بكثافة في سائر الخطابات الإسلاميّة المتصارعة وكلّ يدّعي احتكارها. من هذه الأسماء: "أهل الحقّ"(١) و"المسلمون"(٢) و"أهل دين الحقّ"(٣) و"أهل الدعوة المحقّة"(٤) و"أهل الدعوة"(٥) و"المحقّون"(٦).

---

(١) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف في مسائل الخلاف**، ج ٢، ص ص ٣٣، ٤٩، ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، ص ٧١؛ ج ٢، ص ٨٨، ص ٩١؛ أبو القاسم البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٤٥ ـ ١٨٢. و بالنسبة إلى المسلمين عامّة يستعمل الإباضيّون مصطلح "المحمّديّة"، و"المخالفون" و"السنّيّة" و غير ذلك من أسماء الفرق و المذاهب المعروفة. انظر مثلاً: **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ص ٤٩، ٥٠، ٨٨، ٩١.

(٣) الورجلانيّ، **العدل و الإنصاف**، ج ٢، ص ٩١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٧. والأغلب استعمال مصطلح "أهل الدعوة". انظر **كتاب السير** للشمّاخي، ص ص ٢٤، ٨٧، ٧١، ٢٢١، ٢٢٦، ٣٨١.

(٥) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، ج ٢، ص ٩١؛ أبو الربيع الوسيانيّ، **السير**، ورقة ٥ (مخطوط).

(٦) أبو القاسم البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٨٣.

وبعد أن ظهرت الانقسامات السياسيّة في صفوف الخوارج ظهرت أسماء خاصّة بالفروع استحدثت جميعها في صيغة النسبة، نسبة الفرع إلى الشخص الذي تأسّس على يديه. فالإباضيّة منسوبة إلى عبد اللَّه بن إباض «عدولاً بها عن اسم الولد إلى اسم الوالد وذلك في النسبة إلى إباض... لأنّه أعرف من عبد اللَّه وأشهر منه»[1]. وكذا الشأن مع أسماء "الصفريّة" نسبة إلى عبد اللَّه ابن الصفّار، و"الأزارقة" نسبة إلى نافع بن الأزرق، و"النجدات" نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي، وغيرها من الفروع التي سنراها لاحقاً.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا في هذا البحث نستعمل مصطلح "الخوارج"، لأنّه تمحّض في الاستعمال للدلالة على اختيار وتجربة مميّزين مثّلتهما مجموعة مهمّة من المسلمين، من دون أن نوظّف في ذلك المعاني الحافّة به، تمجيديّة كانت أم تهجينيّة. وكذا الشأن بالنسبة إلى سائر المصطلحات المتعلّقة بالمذاهب والاختيارات التي يقتضي التعرّضَ لها النظرُ في العلاقات القائمة بين الإسلام الخارجيّ وغيره من التجلّيات التاريخيّة للإسلام.

المسلمون الأوائل واختلاف الطموحات

من الشائع في المصادر القديمة وفي قسم مهمّ من المراجع الحديثة أنّ ظهور الخوارج مقترن بحادثة التحكيم التي جدّت في

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٦. و من الأسماء التي اقترنت بالإباضيّة "الوهبيّة" نسبة إلى عبد اللَّه بن وهب الراسبي. انظر مثلاً: **كتاب إزهاق الباطل بالعلم الهاطل**، للحاجّ محمّد بن الحاج يوسف اطفيّش الإباضيّ الوهبيّ (انتبه إلى نسبة الوهبيّ المقترنة بالإباضيّ في اسم المؤلّف) ص ص ٥ ـ ٦.

مرحلة من مراحل الخلاف بين عليّ ومعاوية (سنة ٣٧ هـ)، حيث قبل المتخاصمون من المعسكرين الجنوح إلى الطرق السلميّة لإيقاف القتال وذلك بتعيين حَكَمين ينظران في الأمر، بينما رفض قسم من معسكر عليّ هذا التحكيم ولم يعترف بمشروعيّته، وأصرّ على مواصلة القتال، ثمّ انسحب من مجموعته السابقة، فكان "الخروج" وكان "الخوارج". ومن هنا كان منطلق الحركة الخارجيّة ونشأة المذهب الخارجيّ.

لكن هل يُقبل ببساطة أن يكون مجرّد خلاف عسكريّ ستراتيجيّ سبباً كافياً لإنشاء توجّه كان له من التكامل وعمق النظر ما أهّله للبروز في ساحة الأحداث السياسيّة وفي خارطة الرؤى الفكريّة طيلة التاريخ الإسلاميّ؟ وهل كان الاختلاف في الاستراتيجيّات العسكريّة بين القادة في حالات غير هذه باعثاً لمذاهب واختيارات ذات خصوصيّات ثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة؟

من الواضح أنّ تصوّراً من هذا القبيل هو وليد منهج التاريخ الحدثيّ الذي يركّز على الأحداث ـ جزئيّة كانت أم مهمّة ـ من حيث توثيقها وضبط ترتيبها بدقّة باعتبارها تمثّل نقاط الارتكاز في تكوّن التاريخ ومنطق تطوّره. وبهذا الاعتبار فهي تتوالد من بعضها البعض مختزلة في حدّ ذاتها السبب والنتيجة.

فضلاً عن ذلك فإنّ هذا التصوّر هو ما نجح الخطاب التاريخيّ القديم في تركيزه عبر العناية بصياغة الجزئيّات صياغة وظيفيّة ليست صادرة عن هاجس "معرفة الحدث" Savoir factuel بقدر ما هي صادرة عن "معرفة أخلاقيّة" Savoir moral[1] غايتها الاعتبار من

(١) J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 204.

الأحداث المشكّلة تشكيلاً محدّداً، يؤسّس لمعان معياريّة[١].

وهنا أيضاً نطرح السؤال حول الانعكاسات المعرفيّة لتجاهل ضرورة التمييز بين "التاريخ الكائن" و"التاريخ المكوّن"[٢] سواء في مستوى المعطيات أو في مستوى فهمها وتفسيرها.

إنّ التصدّع الذي حدث في بنية الدولة الناشئة ـ والذي لا يعدو الخلاف بين عليّ ومعاوية ثمّ بين أتباع عليّ فيما بينهم في مسألة "التحكيم" أن يكون وجهاً من وجوهه ـ هو مؤشّر على معطيات اجتماعيّة وثقافيّة متنافرة كانت تعمل عملها منذ التجربة السياسيّة الأولى التي قادها الرسول، ثمّ تبلورت أكثر فأكثر مع تجارب الخلفاء من بعده. ومن هذا المنطلق يمكن أن نقول إنّ الخلاف الذي جدّ بين المسلمين بمناسبة التحكيم ليس سبباً لظهور التوجّه "الخارجيّ" بل هو المناسبة التي تبلور فيها هذا التوجّه وبدأ يتّخذ الأشكال السياسيّة والثقافيّة للوجود "المؤسّسيّ". أي إنّه في مستويات معيّنة نتيجة أو تتويج لمعطيات تاريخيّة تفاعلت بطريقة معقّدة، وفي مستوى آخر سبب أو قادح لدفع هذه المعطيات إلى مرحلة ممكنة ـ ولا نقول حتميّة ـ وهي مرحلة الانتظام في مجموعة ذات خصوصيّة ثقافيّة انتروبولوجيّة، مثّلت وجهاً من وجوه التعدّد في الإسلام.

غير أنّه ينبغي التنبيه هنا إلى أنّ محاولة الكشف عن مؤشّرات التوجّه الخارجيّ في المراحل السابقة للتحكيم منطلقاتها تاريخيّة نقديّة تفيد من التقاطع المنهجيّ لاختصاصات متعدّدة، وتختلف جذريّاً عن

---

(١) هذا ما سنتبيّنه في مراحل البحث القادمة من خلال المقارنات الإجرائيّة بين الخطابين السنّيّ والخارجيّ في كيفيّة تشكيل كلّ منهما للحدث نفسه.

(٢) P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Cérès Editions, 1995, p. 89.

منطلقات الفكر الأرثوذكسيّ - في أيّ من المذاهب المتصارعة - في اعتماده توظيف الماضي "المقدّس" في عمليّة ذات وجهين متلازمين: تبرير وتجذير "لأصوله" "هو"، وتهجين وبتر "لأصول" "الآخر". ممّا يؤدّي بنجاعة وظيفة الإقصاء والإدانة عبر آليّة التشكيل الخطابيّ لمرجعيّة نصّيّة تتّصل بصاحب الرسالة وفيها تصريح مباشر أو غير مباشر بتزكية الموقف الأرثوذكسيّ" وشجب الموقف المخالف له.

فقد ردّدت كلّ المصادر السنّيّة مثلاً حادثة ذي الثديّة أو ذي الخويصرة حرقوص بن زهير التميميّ مع الرسول، والمتمثّلة في احتجاجه على قسمة الغنائم إثر غزوة حنين، حيث آثر بها الرسول قوماً دون قوم. وتكلّم ذو الثديّة مطالباً بالعدل[1]. فردّ الرسول أنّ هذا المحتجّ هو أوّل الخوارج. وقدّم علاماتهم العقديّة (متشدّدون في الدين، سطحيّو الإيمان)[2] والمادّيّة الجسديّة (محلّقو الرؤوس، محفوفو الشوارب، حاسرو الأُزُر إلى أنصاف سيقانهم)[3]. ودَوْر هذه

---

(١) انظر على سبيل المثال: **السيرة النبوية** لابن هشام، بيروت، دار القلم، د. ت، ج٤، ص ص ١٣٩ - ١٤٠؛ **جامع البيان في تأويل القرآن** لمحمّد بن جرير الطبريّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، ج٦، ص ص ٣٩٣ - ٣٩٤؛ **أسباب النزول** للواحديّ، بيروت، عالم الكتب، د. ت، ص ١٨٦؛ **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، د. ت، ج١، ص ص ١٥٩ - ١٦٠، ١٩٩، ٢٠٥ - ٢٠٦؛ **تلبيس إبليس** لابن الجوزيّ، ص ص ٨١ - ٨٢.

(٢) **صحيح البخاريّ**، مج٣، ج٨، ص ص ٥٢ - ٥٣؛ **صحيح مسلم**، ج١، ص ٧٥٠.

(٣) الخطيب البغداديّ، **تاريخ بغداد**، ج١، ص ١٦٠. وكما سنرى، هذه هيئة الخوارج عندما يكونون في حالة حرب.

العلامات أن تهدي "المسلم الصحيح" إلى التعرّف عليهم حين يظهرون. وطبعاً ـ كما جاء في بعض هذه المصادر ـ حثّ الرسول على مقاتلتهم بلا هوادة[1]. وكان أبرز قتيل منهم هو هذا المحتجّ الذي تجرّأ على الرسول، ذو الثديّة. فقد قُتِل في معركة النهروان. وحرص عليّ على إيجاده هو بالذات من بين سائر القتلى لتقديم حجّة أخرى تضلّل أتباعه وتصوّب موقف "القاتلين"[2].

ويبدو أنّ هذه المعاني المؤسّسة حول شخصية ذي الثديّة في الخطاب السنّيّ هي ردّ مباشر على ما يتداوله الخطاب الخارجيّ في شأنها من أحاديث مفادها إعجاب الرسول بها وتأكّد أهليّتها للفوز بالجنّة[3]، ومن أخبار مفادها اعتراف عليّ بأنّ ما نسبه إلى الرسول من تنبّؤٍ بمقتل الفئة الضالّة على يديه وعلاماتها وجود هذه الشخصيّة ضمنها، هو خدعة حربيّة لجأ إليها لتسكين غضب أتباعه لمّا تبيّنت لهم فداحة خطئهم في قبولهم مقاتلة هذه الجماعة[4]. وقد وجدنا ضرباً من التناظر الثنائيّ بين الخطابين الخارجي والسنّيّ ـ في معان محدّدة ـ تأكّد لنا من خلالها أنّ كلّ واحد منهما كان يتشكّل وهو يستحضر الآخر في سياق الردّ عليه وتفنيد حججه. وهذا ما وحّد بينهما ـ إلى حدّ بعيد ـ في آليّات الصراع، وجعل فهم أحدهما يمرّ بفهم الآخر. وهذا أيضاً ما يؤكّد للباحث المعاصر ضرورة الانتباه إلى

---

(١) **تفسير الطبريّ**، ج٦، ص ٣٩٤.

(٢) البغداديّ، **تاريخ بغداد**، ج١، ص ص ١٦٠، ١٩٩، ٢٠٦؛ ج١٠، ص ٣٠٥؛ ج١٣، ص٢٢٢.

(٣) البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٤٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤١.

تداخل الإشكاليّ بين المعطيات "الخطابيّة" والمعطيات "التاريخيّة"[١].

إنّ البحث إذن عن مؤشّرات الحركة الخارجيّة قبل الحدث القادح لتأسّسها - ومن منطلقات التاريخ النقديّ - مقترن بغاية الكشف عن الخصوصيّات الانتروبولوجيّة لهذه الحركة، ولا علاقة له بآليّات الصراع بين سائر التوجّهات الإيديولوجيّة.

لقد نجحت الدعوة الإسلاميّة - بقيادة الرسول - في تنظيم المسلمين في أُطرٍ سياسيّة واجتماعيّة جديدة، تتجاوز الأطر السائدة سابقاً (رئاسة القبيلة، الأحلاف، الحكومة..[٢]) ولكنّها لا تلغيها. وأهمّ تجاوز لها هو إيجاد سلطة مركزيّة معنويّة "عقديّة" وعمليّة "سياسيّة"، يعود إليها الجميع بالنظر. وقد كانت هذه الأطر التقليديّة تنظّم واقعاً اجتماعيّاً غير متجانس من حيث الحظوظ المتاحة لمختلف الفئات الاجتماعيّة، لذلك كان هذا الواقع يشهد حالات توتّر مختلفة سواء بين الوحدات القبليّة أو داخلها (ظاهرة الصعلكة). وعندما دخلت مختلف هذه الفئات الإسلام دخلته وهي تحمل آمالاً غير متجانسة أيضاً في مستوى ما يُنتَظر من الدعوة الثائرة على السائد، أي

---

(١) من المفيد في هذا الصدد العودة إلى أعمال HG. Gadamer في التمييز بين الحقيقة التي يشكّلها الخطاب في علاقتها بالذات المنتجة له، والحقيقة المرجع - سواء كانت حاضرة مباشرة أو ماضية مُستحضَرة. انظر على سبيل المثال:
L'art de comprendre. Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 53 - 67; G. Warnke, *Gadamer, herméneutique, tradition et raison*, Editions Universitaires, 1990, pp. 55 - 62.

(٢) يمكن العودة إلى: فكتور سحّاب، **إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف**، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٢.

في مستوى المعايير الاجتماعيّة التي سيقع على أساسها انتظام الكيان الاجتماعيّ السياسيّ الجديد. فالفئات صاحبة السلطة المعنويّة والمادّيّة، دخلت الإسلام حاملة معها طموحاتها في ألاّ يقع المساس بامتيازاتها، بل في تدعيمها إذا أمكن. والفئات الواقعة ضحيّة لهذه السلطة دخلت الإسلام وهي تحمل طموحات في أن تزحزح الدعوةُ الجديدةُ المعاييرَ السلطويّة السائدة، في اتّجاه ضمان توزيع لمختلف الامتيازات يكون أكثر عدالة.

إنّ تمثّل "النصّ" في حدّ ذاته لم يكن متجانساً بين هذه الأطراف، فكلّ منها يتمثّله بكيفيّة تعكس شروط الفهم التاريخيّ الحافّة بالذات المؤوّلة للخطاب. ويمكن أن نقدّم أنموذجاً تمثيليّاً Représentatif للاختلاف الحادّ بين المفسرين من الصحابة والذي عرفته الآيات المتعلّقة بتوزيع المال في الكيان الاجتماعيّ الجديد، وهو كيفيّة فهم الآية «والذينَ يكنِزونَ الذهبَ والفضّةَ ولا يُنفِقونَهاَ في سَبيلِ اللّه فبشِّرْهُمْ بِعذابٍ أليم»[1]. فقد فهمها قسم منهم على أنها تتعلّق بأهل الكتاب وإيّاهم تتوعّد ولا تعني المسلمين. ودافع عن هذا الفهم الخليفة عثمان وواليه على الشام معاوية. بينما فهمها قسم آخر من المسلمين ـ يمثّلهم أبو ذرّ الغفاريّ ـ على أنّها كما قال أبو ذرّ «فينا وفيهم»[2]. ومن المعلوم أنّ الاختلاف في هذا المعنى قد أدّى إلى "أزمة" اجتماعيّة سياسيّة حادّة، اقتضت تدخّل السلطة بأجهزتها القمعيّة، لتحسم النزاع لصالح الفهم الذي ترضاه. فقد اضطهد الوالي

---

(١) **التوبة** ٩/ ٣٤.

(٢) محمّد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، ١٩٨٥، ج٤، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

معاويةُ والخليفةُ عثمان أبا ذرّ عن طريق تعذيبه ونفيه ومنع مخالطته[1].

ويمكن أن ندعم هذا الأنموذج التمثيليّ المتعلّق باختلاف الآفاق الفكريّة التي يتحرّك فيها الفواعل الاجتماعيّون، بالنظر في الناحية العمليّة للسلوك الماليّ والسياسيّ للفئة التي كانت تتمتّع بامتيازات مادّيّة واجتماعيّة قبل الإسلام وظلّت حريصة بعده على الحفاظ عليها. ونجد في كتب السيرة والتراجم أخباراً عديدة حولها سنكتفي منها بنماذج تمثيليّة لبعض رموزها من قرابة الرسول. وقد كانت قريش ذات مكانة متميّزة. وسنأخذ منها مثالاً العبّاس وأبا سفيان، ونأخذ من أشراف سائر القبائل "المؤلّفة قلوبهم" مثالاً.

كان العبّاس سيّد قومه «يلي أمر بني هاشم»[2]، وبعد إسلامه كان يبدي من المواقف ما يكشف عن اقتناع بأنّ له وقومه حقّاً في امتيازات تضمنها مكانتهم الاجتماعيّة وقرابتهم من الرسول. وقد كان هو الذي أقنع أشراف قومه ممّن لم يسلم بعد بالدخول في الإسلام قبل فتح مكّة. أي قبل أن يفوت الأوان وتسود وضعيّة جديدة ـ بعد تجاوز اللاتوازن الراهن إلى توازن مغاير نوعيّاً للسائد ـ قد يصبح فيها موقفهم وموقعهم حرجين. وقد تناقلت كتب السير قصّة إسلام أبي سفيان بن حرب تحت تأثير العبّاس. والدالّ فيها أمران: **أوّلهما**، نوعيّة "المخاوف" التي كانت تؤرّق العبّاس لو لم يدخل قومه الدعوة السائرة في طريق نجاح هو في تلك المرحلة مؤكّد. إنّها مخاوف

---

(١) المصدر نفسه، ج٤، ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ و انظر خاصّة: **الجواهر المنتقاة** للبراديّ، ص ص ٦٦ ـ ٧٠.

(٢) ابن سعد، **الطبقات**،ج ٤، ص ٣٢.

ضياع المكانة والامتيازات القديمة. والحال أنّ قريشاً يمكن أن تستفيد من الدعوة الجديدة أيّما استفادة لأنّ نبيّها "قرشيّ". ونجد في أقوال عديدة منسوبة إلى أطراف قرشيّة ربطاً بين "النبوّة" و"الملك" أو بين النبوّة والخير الوافر المنتظرين في قريش[1]؛ **وثانيهما**، إقدام أبي سفيان على الالتقاء بمحمّد وهو لا يزال خارج مكّة لإعلان انضمامه إلى صفوفه وهو لم يؤمن بعد بأنّه "رسول اللّه". قال الرسول: «ويحك يا أبا سفيان! ألم يأنِ لك أن تعلم أنّي رسول اللّه؟ قال: أمّا هذه فإنّ في النفس منها حتّى الآن شيئاً»[2]. أي أنّ الذي حمله على الإسراع بلقاء الرسول أمرٌ آخر غير الإيمان به رسولاً.

وفي المقابل تتّضح نوعيّة الطموحات التي كانت "تغازل" هذه الفئة من وراء دخولها الدعوة الجديدة. وهي الحفاظ على الامتيازات المعنويّة والماديّة، كما تكشف ذلك معطيات عديدة. منها أنّ العبّاس تصوّر فتح مكّة بكيفيّة ذات دلالة "سلطويّة" رمزيّة[3]. فقد طلب امتيازاً معنويّاً لأبي سفيان، يتمثّل في جعل منزله "حرماً سياسيّاً" يناظر الحرم الدينيّ - وهو المسجد - في أنّه يُنجي من قصده. قال للرسول: «يا رسول اللّه، إنّ أبا سفيان رجل يحبّ هذا الفخر فاجعل له شيئاً. قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن»[4]. فأن يدخل المرء داره

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ص ٨٦، ٩٠؛ ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص ٤٧.

(٢) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٤، ص ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992, pp. 13 - 39.

(٤) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص ٤٦؛ ابن سعد، **الطبقات**، ج٢، ص ١٣٥.

يأمن أمر طبيعيّ، وأن يدخل المسجد أمر مقترن بسلطته الرمزيّة الدينيّة التي يخضع لها الجميع، لكن أن يدخل دار أبي سفيان فللأمر بعد سلطويّ اجتماعيّ، تبرّره المعطيات السائدة قبلُ، وتسعى إلى إثباته طموحات سلطويّة فئويّة متجدّدة.

وبعد فتح مكّة واستقرار الأمور، صدرت عن العبّاس محاولات عديدة تهدف إلى تولّي المناصب المهمّة. منها طلبه من الرسول أن يستعمله على الصدقة(١)، وأن يؤمّره إمارة(٢)، ولكنّ الرسول لم يفعل. وطلبه منه في مرضه الذي توُفّي فيه أن يخصّه وقومه بوصيّة تضمن امتيازاتهم «فإن كان هذا الأمر(أي الخلافة) فيهم وإلاّ أوصى بهم الناسَ»(٣). ولكنّ عمر منع ذلك.

أمّا في المستوى المادّيّ فإنّ عديد المعطيات تكشف عن نوعيّة تمثّل هذه الفئة للبديل الاجتماعيّ. منها حرص العبّاس على نيل ما يفوق حقّه المشروع من الأموال التي كان يغنمها المسلمون أو تأتيهم من خراج البلدان(٤)، فضلاً عمّا كان يتمتّع به من العطاء الخاصّ بقرابة الرسول(٥). ومنها امتناعه عن دفع الصدقة كما يدفعها سائر المسلمين، وذلك حين كُلِّف عمر بجمعها. وتعلّل بأنّه دفعها

---

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص ص ١٦ ـ ١٨ ، ٣٠.

(٥) ورد هذا الحقّ في القرآن «واعْلَمُوا أنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإنَّ لِلَهِ خُمُسَهُ وَلِلرَسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وَابْنِ السَبِيلِ» . **الأنفال** ٨/ ٤١. ومع ذلك أبطله عمر من منطلق الحرص على المصالح العامّة للمسلمين.

مسبقاً[1]. ومنها طلبه من الخليفة عمر أن يقطعه البحرين بحجّة أنّ الرسول أوصى له بها. لكنّ عمر لم يفعل «فأغلظ العبّاس لعمر»[2].

ولعلّ أهمّ زاوية ننظر منها إلى طموحات هذه الفئة وجود ظاهرة "تأليف القلوب". والمؤلّفة قلوبهم فئة من الأشراف والأغنياء الذين دخلوا الإسلام وتمتّعوا بعطاء خاصّ لم يكن سارياً على بقيّة المسلمين[3]. ولا تعود هذه الظاهرة إلى مجرّد أسباب استراتيجيّة مباشرة تتعلّق بحاجة الدعوة في مراحلها الأولى إلى البحث عن الدعم من قبل أصحاب النفوذ واتّقاء "شرّهم"، بل تعود أيضاً ـ ومن منطلق اجتماعيّ بنيوي ـ إلى تفاعل أوّليّ بين الانتظام القديم للمجموعة والانتظام البديل، اقتضته صعوبة استقرار التوازن الجديد في منعرج اجتماعيّ وثقافيّ حاسم ما زالت القوى التقليديّة المهيمنة قادرة على الفعل فيه. وهذه الصيغة من "التصالح" معها هي ضرب من الاحتواء لقدرتها على الفعل ولم تكن إلغاء له. ولهذا سيظلّ محدّداً مهمّاً من محدّدات الأزمات الاجتماعيّة السياسيّة التي ستشهدها التجربة "العربيّة" الأولى في الانتظام داخل هيكل ذي سلطة مركزيّة، وهو الدولة.

ومن المفيد أن نقف قليلاً عند الناحية الإجرائيّة لهذه الظاهرة. إذ من الغريب أن لا نجد في كتب السيرة والتراجم معلومات عن الاتّفاق الذي أبرم بين هؤلاء الأشراف وبين الرسول والذي أصبحوا بموجبه

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص ١٣٥. وقد أقرّ هذا الحقّ القرآن «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ». **التوبة** ٩/ ٦٠.

يتمتّعون بعطاء خاصّ، خلافاً لما درجت عليه هذه المصادر من الاعتناء بتقديم تفاصيل متعدّدة عن الظروف الحافّة بإقامة الرسول علاقات مخصوصة مع طرف أو أطراف معيّنة، وعن تسميته لشخص أو لأشخاص أو لشيء أو لمكان بأسماء محدّدة. وأوّل حديث نجده عن الظاهرة هو جانبها العمليّ، أي تطبيق الاتّفاق، وذلك إثر أوّل غزوة للرسول بعد فتح مكّة، وهي غزوة حنين التي غنم منها المسلمون كثيراً. إذ نجد تفصيلاً لكيفيّة قسمة الغنائم وضمنه نجد مصطلحاً جديداً ـ بمعنى لم تُقدَّم سابقاً في نسق الخطاب وفي النسق المرجعيّ الحدثيّ تفاصيل عن نشأته وعن مفهومه قبل أن يصبح "تنفيذيّاً" ـ وهو مصطلح "المؤلّفة قلوبهم"[1].

وجاء في خبر عارض في **طبقات** ابن سعد حديث عن لقاء جمع بين الرسول وأشراف مكّة إبّان الفتح، توقّع عمر أنّه سيسفر عن معاقبة هؤلاء بسبب مواقفهم المناوئة للإسلام. لكنّه فوجئ بالرسول يصفح عنهم ويعفو عمّا سلف[2]. ويبدو تشكيل الخطاب في هذا الخبر متوتّراً نظراً إلى تنافر العناصر الدلاليّة المكوّنة له. فهو يحجب معاني وينشئ أخرى لها وظائف محدّدة، تاركاً آثاراً بدت في غياب الانسجام "الأصليّ" المفترض لعناصره. ما حجبه الخطاب خلافٌ بين الرسول وعمر لا بشأن العفو عن هؤلاء بل بشأن تخصيصهم بعطاء. ومؤشّرات هذا الحجب والتصرّف في المعاني عديدة: **أوّلها** أنّه قد سبق لأبي سفيان أن أخذ الأمان لأشراف مكّة ولسائر سكّانها

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٢، ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢.

قبل دخول الرسول إليها[1]، فليس هناك داع لإعطاء الأمان مرّة ثانية؛ **ثانيها** أنّ عمر ـ كما جاء في الخبر ـ يعبّر عن أسف شديد عمّا توقّعه في شأن هؤلاء وجاء مخالفاً لما قرّره الرسول. قال: «فانفضحت حياءً من رسول اللّه (ص) كراهية لما كان منّي». ويقتضي الأسفَ الشديدَ الخطأُ الكبيرُ. وأيّ خطأ ارتكبه عمر عندما توقّع "المتَوَقَّع" وهو أن يُجازَى كلٌّ بما سبق من فعله؟ إذّاك يكون الأمر متعلّقاً بمعارضة شديدة أبداها عمر في مسألة تفوق مسألة العفو وهي «هذا الامتياز الفئويّ». وقد يكون أسفه ـ إن صحّ ـ بسبب هذه الشدّة. والمعروف عنه وقوفه بحزم ضدّ المصالح الشخصيّة أو الفئويّة غير المبرّرة، وعدم تحرّجه من مجادلة الرسول في القرارات التي تبدو له قابلة للمجادلة[2]. ويكمن المؤشّر **الثالث** في الجانب العمليّ من سيرة عمر. فقد منع المؤلّفة قلوبهم من الإفراط في استغلال "حقّهم" في عهد أبي بكر[3]. ثمّ أبطل هذا "الحقّ" تماماً في عهده، وسوّى بينهم وبين سائر المسلمين[4]. وقد احتجّ المؤلّفة قلوبهم على هذا الإجراء،

---

(١) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٤، ص ٤٤.

(٢) يمكن العودة في هذا الصدد إلى فصل التجربة العمريّة، في كتابنا **في الائتلاف والاختلاف. ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ ـ دار المدى، ٢٠٠٤، ص ص ١٥٤ ـ ١٧٤.

(٣) طلب عيينة بن حصن والأقرع بن حابس من أبي بكر أن يخصّهما بأرض يستصلحانها، فوافقهما ورفض عمر. فاحتجّا عليه بأنّه لا يحترم رأي الخليفة؛ ابن الجوزيّ، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب**، بيروت، دار الكتب، ١٩٨٢، ص ٤٨.

(٤) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٣٦.

بل عمد بعضهم إلى أخذ هذا الحقّ عنوةً وهو أبو سفيان. حيث استولى على أموال كانت موجّهة إلى بيت المال بحجّة أنّ له فيها حقّاً مُنِع منه. ولم يُعِدها إلاّ عندما عاقبه الخليفة[1].

ولئن نجح عمر "تنظيمياً" في إلغاء هذا الامتياز الذي لم تعد تبرّره في نظره وضعيّة الدعوة الإسلاميّة حيث أصبحت في غنى عن "خدمات" هؤلاء[2]، فإنّ التركيبة الاجتماعيّة التي لم تتغيّر جذريّاً ستواصله بأشكال مختلفة بدءاً من تجربة عثمان، كما سنرى في القسم التالي من هذا الفصل.

من جهة أخرى كانت هذه الطموحات الفئويّة تمثّل خطراً على المبادئ الاجتماعيّة السامية التي أعلنتها الدعوة. هذه المبادئ التي أَمِلَت من ورائها الفئات الاجتماعيّة الدنيا أن تتمتّع بحقوق رأت أنّ الواقع السائد سلبها إيّاها. لقد كان تَمثّل هذه الفئات لمفاهيم "الخير والشرّ" و"الجزاء والعقاب" و"الجنّة وجهنّم" في المستوى العقديّ، مناظراً لتمثّلها لمفاهيم "العدل والظلم" ولمعايير "الاستحقاق والحرمان" في المستوى الاجتماعيّ. فالعدل البشريّ في تصوّرها ينبغي أن يكون صورة من العدل الإلهيّ. لذلك تصدّت للطموحات الفئويّة غير العادلة معتبرة إيّاها مساساً بحقوقها المشروعة ومخالَفةً للعدل الإلهيّ[3]. وسنرى أنّ منعرج "التحكيم" هو مؤشّر لـ"خيبة

---

(١) أبو العرب التميميّ، **كتاب المحن**، ص ٣٨٩.

(٢) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٣٦.

(٣) سنرى في القسم المتعلّق بالجانب الثقافيّ للإسلام الخارجيّ كيف تفاعلت المقولات الكلاميّة والمقولات السياسيّة في المستويين النظريّ والعمليّ.

أمل" أصيبت بها هذه الفئات، بعد سلسلة من التضحيات قدّمتها في محاربة أعداء الإسلام بدايةً، ثمّ في محاربة الساعين إلى الهيمنة من منطلقات فئويّة بعد ذلك، وهم أصحاب الجمل ثمّ مناصرو عثمان بقيادة معاوية.

لقد كانت هذه الفئات تصدر في تمثّلها للنصّ وفي سلوكها عن وعي بضرورة التطابق بين ما تعد به الدعوة وبين الممارسة. وقد بلغ من حرصها على هذا التطابق أن نظرت إلى التصرّفات التي يأتيها القادة من زاوية العدل حسب المعايير الجديدة المؤسّسة على الأهليّة لا حسب المعايير القديمة القائمة على احتكار الامتيازات المعنويّة والمادّيّة. وسنقف، من بين الأمثلة العديدة التي تعكس حقيقة هذا الحرص، على نماذج ذات أبعاد متعدّدة، أساسها موقف نقديّ يتجاوز الدافع الشخصيّ إلى دافع مبدئيّ يعبّر عن موقف الفئات التي تمثّلت الإسلام من منطلقات اجتماعيّة عادلة.

منها مطالبة بعض المسلمين بالمساواة المعنويّة وتجاوز معيار القرابة والنسب في المعاملة، في حالات معيّنة لاحظوا فيها "حيفاً". فقد احتجّ الصحابيّ أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة على طلب الرسول من المسلمين في غزوة بدر أن لا يلحقوا الأذى ببني هاشم «لأنّهم أُخرِجوا كرهاً». فقال: «نقتل آباءنا وأبناءنا وإخواننا وعشائرنا» ونتركهم، «واللّه لا ألقى رجلاً منهم إلاّ قتلته»[1]. وقد كان عمليّاً في تطبيق المعيار الجديد معيار الانتماء إلى الدعوة ومدى خدمتها، من خلال معاملته الآخرين بمن فيهم الأقارب. فقد راهن على قتل أبيه

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص ص ١٠ ـ ١١.

عتبة بن ربيعة - وكان مع مقاتلي قريش - حين دعاه إلى المبارزة[1]. وتسجّل له كتب السيرة بلاءه الحسن في الجهاد مع الرسول[2]. وكان - قبل هذا - من الذين اُضطُهدوا بمكّة وهاجروا هرباً بدينهم إلى الحبشة[3]. ثمّ كان من المهاجرين إلى المدينة[4]. وسيكون ابنه محمّد بن أبي حذيفة - بعد هذا - من الذين وقفوا ضدّ سياسة عثمان[5] في ميلها إلى القوى التقليديّة المهيمنة قبل الإسلام.

ومن هذه النماذج أيضاً القصّة المتداولة والمتعلّقة بقسمة الغنائم إثر غزوة حنين. لقد سجّلت فيها احتجاجات متعدّدة صدرت عن أفراد وعن مجموعات وهم تقريباً كلّ المحرومين منها[6]. لكنّ المصادر السنّيّة ركّزت على احتجاج طرف واحد هو ذو الخويصرة حرقوص بن زهير التميميّ الذي سيكون له دور مهمّ في تبلور التوجّه الخارجيّ لاحقاً. وما يهمّنا في هذه الحادثة هو وجود فوارق بين الدوافع التي صدرت عنها الأطراف المحتجّة. إذ هناك أطراف رامت مزاحمة المتميّزين بالعطاء، وهناك أطراف أخرى طالبت بالعدل بين الجميع، وهي المطالبة التي اشتهر بها هذا الذي سيصبح خارجيّاً حرقوص بن زهير.

لقد اتّبع الرسول في هذه الحادثة قسمة أجزل فيها العطاء

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٨٥.
(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٨٥.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٠٤؛ ج٣، ص ٨٤.
(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص ص ٨٥، ٤٤٠.
(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص ٨٤.
(٦) انظر المصدر نفسه، ج٢، ص ١٥٤؛ ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص ص ١٣٧ - ١٤٣.

للمؤلّفة قلوبهم، إذ بلغ سهم البعض منهم الثلاثمائة من الإبل مثلاً بينما لم يتجاوز سهم المسلم العاديّ منها الأربعَ[1]. ولم يكن هذا التصرّف منه بدافع المحاباة أو الحيف، وإنّما هو بدافع "سياسيّ" منطقه مهادنة العقبات إلى أن يتيسّر تجاوزها وإلغاؤها، وهذا ما سيكتمل مع عمر. لكنّ قراءة القائد للمعطيات وللظروف الراهنة، لم تكن قراءةَ الفئات المحرومة. فهي لا تنتظر إلاّ تجسيداً لمبدأ العدل كما فهمته وطمحت إليه. وعندما احتجّت على القسمة ـ على لسان ذي الثديّة ـ لم تكن تعني وضع "نزاهة" الرسول موضع السؤال، كما شهّرت بذلك المصادر السنّيّة، بل كانت تترجم عن تخوّف من أن تنجح قوى الهيمنة التقليديّة في استعادة نفوذها، وهذه المرّة عبر شكل سياسيّ مركزيّ كان الرسول مفتتحاً له.

وسيكتمل هذا الشكل السياسيّ بعد تجربة الرسول، أي في خلافته. وستشهد هذه الخلافة توجّهين سياسيّين مختلفين إن لم نقل متناقضين تناقض القوى الاجتماعيّة المتصارعة. وهما توجّه عمر من ناحية وتوجّه عثمان من ناحية أخرى.

الهيكل السياسيّ الجديد وتبلور التناقضات

كانت أبرز التجارب السياسيّة في العهد الراشديّ، تجربتي عمر وعثمان لما اقترنت به كلّ منهما من اختيارات سياسيّة اجتماعيّة أثارت ردود فعل متفاوتة الخطورة بسبب البحث عن توازن نوعيّ جديد يضمن الشروط اللازمة لاستقرار كيان اجتماعيّ مؤسّس على تأليف

---

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

ممكن بين معطيات منها المتنافر إلى حدّ التناقض. ولا يمكن أن نكشف عن الآليّات التي تحكّمت في الأزمة السياسيّة الاجتماعيّة الحادّة في فترة حكم عثمان ثمّ عليّ ـ وأدّت إلى ظهور اختيارات مختلفة من بينها الاختيار الخارجيّ ـ إلاّ إذا فهمنا خصوصيّة المعطيات التاريخيّة التي توجّه سير الأحداث.

هناك من ناحية، تركيبة اجتماعيّة محدّدة لا تتساوى فيها الحظوظ بين مختلف الفئات، ومقترنة بـ"رأسمال رمزيّ" سائد مقوّماته قيم ومعايير لم يكن من السهل تجاوزها أو إبدالها. وهناك من ناحية أخرى، الدعوة الدينيّة الجديدة الواعدة بالثورة على السائد وتغييره في اتّجاه أكثر عدالة. لكن من خصوصيّات هذه الدعوة في المستوى الاجتماعيّ أنّها لم تتحالف مع قوّة بعينها من القوى المتصارعة، فتأتي إذّاك اختياراتها السياسيّة العمليّة لاحقاً، ممثّلة لمصالح تلك القوّة. بل انضمّت إليها كلّ القوى. إذ اعتنقها الأشراف وعامّة الناس، الأغنياء والفقراء، الأحرار والعبيد. وكلّ هذه الفئات كانت تفهم "النصّ" فهما مشروطاً بوضعها التاريخيّ وخاصّة بنوعيّة الوعي الثقافيّ والاجتماعيّ الذي تصدر عنه، لذلك ستشهد في جانبها السياسيّ العمليّ بروز تناقضات قديمة أخذت شكلاً مغايراً للسابق حدّده الهيكل التنظيميّ الجديد: الدولة.

إنّ الحديث عن سياسة عمر أو عن سياسة عثمان، ينبغي أن يخرج من دائرة الاختيارات الشخصيّة[1] إلى دائرة الاختيارات "التاريخيّة" المتفاعلة مع واقعها بكيفيّات تتفاوت عمقاً وجدّةً. وكلّ

---

(١) لسنا نوافق ما ذهب إليه ڤيدا Levi della Vida وخوري R.G.Khoury متّبعَيْن =

من التجربتين تبرّر نفسها بفهم معيّن "للنصّ" يرفعها إلى مرتبة التطبيق "الصحيح" له. ولا يمكن أن نعزل هذا الفهم عن طبيعة القوى الاجتماعيّة التي تدعمه، فهو يرتبط عمليّاً بواقع راهن وجّهه وِجهة معيّنة. فما عرف عن عمر مثلاً، من حرص على العدل ونكران للذات وابتعاد عن المحاباة إمّا بسبب المكانة التي يتمتّع بها المُحابَى أو بسبب قرابته منه، ليس مجرّد معانٍ ضخّمتها الذاكرة الجماعيّة في بحثها عن ترجمات عمليّة للمُثُل التي تعليها، بل هو تعبير عمليّ عمّا يمكن أن يؤدّي إليه فهم فئات اجتماعيّة واسعة "للنصّ" كانت تأمل من وراء إسلامها في تأسيس نظام اجتماعيّ عادل. فتجربة عمر من هذه الناحية هي تعبير سياسيّ عمّا نجحت في اكتسابه قوى كانت بالأمس مهمّشة.

ولن نكرّر في هذا السياق المادّة الثريّة التي احتوتها مصادر عديدة في سياق إشادتها بـ"عدل عمر" .**أوّلاً** لأنّها متداولة بكثرة ومن اليسير العودة إليها في أيّ من هذه المصادر؛ **وثانياً** لأنّها في حاجة إلى تحقيق يخلّصها ممّا خضعت له ـ شأنها شأن سائر السير والتجارب ـ من تحوير ناتج عن آليّات استعادة الخطاب "الحاضر" لأحداث جدّت في الماضي، وهذا ما لا يسمح السياق الحاليّ بالتوسّع فيه.

لكن نريد أن نقف في هذه المادّة المتعلّقة بعمر عند مراكز ثقل

= في ذلك فلهاوزن Wellhausen وكايتاني Caetani من أنّه لا يوجد فرق بين سياستي عمر وعثمان إلاّ في مستوى "الخصال" الشخصيّة التي لها علاقة بالحزم والهيبة، فقد فشل عثمان حيث نجح عمر. ولا يتجاوز هذا الرأي كونه إعادة إنتاج للتحليل "الأخلاقيّ" للتاريخ، الذي كرّسه القدامى. انظر: *E. I. 2.* «Uthman b. Affan», T 10, pp. 1023 - 1026.

معنويّ فيها - ومركز الثقل المعنويّ هو تكثّف دلاليّ متأتّ من وظيفيّة الخطاب في علاقته بمنتجه ومترجم عنه بحضور مميّز لسجلاّت لغويّة متكرّرة - لها قيمة نوعيّة في كشف الخصوصيّة الاجتماعيّة لسياسته.
أوّلها: تضييق عمر على الفئات المحظوظة في اتّجاه إخضاعها لمعايير الاجتماعيّة الجديدة للدعوة. وقد رأينا سابقاً عناصر دلاليّة تهمّ علاقته بـ"الخاصّة". منها إلغاؤه للامتيازات التي كان يتمتّع بها المؤلّفة قلوبهم وقرابة الرسول. ومنها وقوفه بحزم في وجه كلّ محاولات الاستئثار بالنفوذ المعنويّ أو الماديّ من قبل الأشراف[1].
ونضيف إليها رفضه توزيع الأراضي المفتوحة في العراق والشام ومصر على الفاتحين[2]. وكانت النتيجة الاجتماعيّة المباشرة لمثل هذا الإجراء منع تكوّن فئة من ملاّك الأراضي الكبار تستأثر بخيرات الفتح دون سائر المسلمين في الحاضر والآتي. ورفضه إيثار البعض بـ"إقطاعهم قطائع"[3]. ونضيف أيضاً شدّته مع "موظّفي الدولة" وهم الولاة الذين يعيّنهم. فقد كان يحذر أن يتحوّل هؤلاء - بحكم موقعهم السلطويّ في مناطق نفوذهم - إلى نوايات يتآلف حولها أصحاب الامتيازات القدامى أو الجدد[4].

---

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٣، ص ص ٦٤، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٢ - ٢٨٣، ٢٨٨ - ٢٨٩.
(٢) أبو الفرج عبد الرحمن الحنبليّ، **الاستخراج لأحكام الخراج**، (ضمن موسوعة الخراج)، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٩، ص ص ٤٠ - ٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ص ٥٩، ١٠٣.
(٤) ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ص ٢٨٢، ، ٢٨٤، ٢٩٣ - ٢٩٤، ٣٠٥، ٣٠٧؛ البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ٤٩ - ٥٠؛ وانظر في سياسة عمر الاجتماعيّة والماليّة: **كتاب الخراج** للقاضي أبي يوسف، ص ص ١١١ - ١١٩.

مركز الثقل المعنويّ **الثاني** في سيرة عمر هو اعتناؤه بتحسين ظروف العيش بالنسبة إلى عموم الناس. فقد منع ظاهرة الاحتكار في الموادّ الأساسيّة التي يحتاج إليها الناس[1]. كان يأمر ولاته «أن أشبعوا الناس في بيوتهم وأطعموا عيالهم فإنّ تحفينكم للناس لا يحسن أخلاقهم ولا يشبع جائعهم». ويؤكّد أنّ الأموال التي تدخل بيت المال ينبغي ألاّ تحتكرها الدولة بأيّ شكل من الأشكال وينبغي أن توزّعها لأنّها حقّ للجميع من دون استثناء، وأنّ معيار التفاضل في توزيعها على الناس هو "البلاء في الإسلام" و"القدم فيه" و"الغَناء فيه" ثمّ "الحاجة إلى المال"[2]. وكان يأمل في تطوير هذا المعيار في اتّجاه تحقيق المساواة بين الجميع. قال: «واللّه لئن بقيت إلى هذا العام المقبل لألحقنّ آخر الناس بأوّلهم ولأجعلنّهم رجلاً واحداً». وقال: «لئن بقيت إلى الحول لألحقنّ أسفل الناس بأعلاهم»[3].

مركز الثقل المعنويّ **الثالث**، هو حرصه على أن يستوي الجميع أمام الأحكام[4]. إذ لم يراع لشريف شرفه ولا لقريب قرابته في إقامة الحدّ. وأشهر ما أُثِر عنه إقامته الحدّ على ابنه لمّا شرب، وحبسه لأبي سفيان لمّا استولى على أموال موجّهة إلى بيت المال، وتمكينه أحد الرعايا المصريّين من الاقتصاص من الوالي عمرو بن العاص وابنه لأنّهما اعتديا عليه[5].

---

(١) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ٤٨.

(٢) ابن سعد ، **الطبقات**، ج٣، ص ٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص ٣٠٢. وانظر مبالغة الخطاب الخارجيّ في الإشادة بعدل عمر، في **الجواهر المنتقاة** للبرادي، ص ٥٨.

(٤) ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ٢٩٠.

(٥) أبو العرب التميميّ، **كتاب المحن**، ص ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

لقد كانت سياسة عمر، من الناحية النظريّة، نتاجاً متوقّعاً للنزوع الاجتماعيّ التجديديّ الذي تسمح به الدعوة بل تقتضيه؛ وكانت، من الناحية العمليّة، ترجمة لطموحات الفئات المهمّشة التي ناصرت الدعوة وضحّت من أجل إنجاحها في الواقع. لذلك لم تُرض سياسته هذه أصحاب النفوذ الماديّ والمعنويّ التقليديّين. وقد حفظت لنا كتب التراجم حالات عديدة من توتّر العلاقة بين عمر وهؤلاء، مثل العبّاس وأبي سفيان وعيينة بن حصن والأقرع بن حابس وعبد الرحمن بن عوف والمغيرة بن شعبة وغيرهم.. وكان اغتياله يسير في الاتّجاه الذي يرومه هؤلاء. وليس مستبعداً أن يكون بتدبير من بعضهم. ومن دون أن نتوسّع كثيراً في الظروف الحدثيّة لاغتياله، نشير إلى المعطيات التالية:

- قاتل عمر هو مملوك للمغيرة بن شعبة، وعلاقة عمر بالمغيرة متوتّرة لأسباب تتعلّق بالسلوك العامّ. وسنكتفي منها بمثالين: **الأوّل** أنّ عمر لم يقبل شهادته لصالح العبّاس لمّا طالب بإقطاعه البحرين بتعلّة أنّ الرسول أوصى له بها[1]؛ **والثاني** أنّ عمر عندما عزله عن البصرة وولّى مكانه أبا موسى الأشعريّ، عبّر عن غضب شديد تجاهه في رسالة وجّهها إليه. «كتب عمر مع الأشعريّ إلى المغيرة بن شعبة أنّه بلغني عنك ما لو متَّ قبله كان خيراً لك»[2]. ويبدو أنّ أبا موسى انتبه إلى مؤشّرات خطر

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٧، ص ١٣١؛ ونرجّح أنّ السبب سياسيّ يتعلّق بالوالي المغيرة وأهل البصرة (المصدر نفسه ج٤، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩) وليس =

أصبح يحوم حول عمر ـ وذلك عبر آليّة المنام ـ ولمّا نصحه أحدهم بأن يكتب إلى الخليفة لينبّهه، تعلّل بأنّه لا يرغب في كتابة كتاب إلى الخليفة «ينعى له فيه نفسه»[1].

- طريقة دخول هذا المملوك بالذات ـ وهو من السبي الذين منع عمر دخولهم إلى المدينة ـ تدعو إلى التساؤل. فقد أقنع المغيرةُ عمر بالسماح له في أن يُدخله المدينة بحجّة أنّ «عنده أعمالاً كثيرة فيها منافع للنّاس، إنّه حدّاد نقّاش نجّار»[2]. ولكنّ هذا المملوك أيضاً له صفات نفسيّة خطيرة. فهو ناقم على وضعيّة الاسترقاق التي آل إليها (هو من سبي نهاوند) ويتّقد غيظاً وحنقاً على العرب. «كان خبيثاً إذا نظر إلى السبي الصغار يأتي فيمسح رؤوسهم ويبكي ويقول: إنّ العرب أكلت كبدي»[3]. ومن المحتمل أن يوجّه نقمته إلى رمز السيادة العربيّة التي تسبّبت في نكبته وقومَه، وهو الخليفة. ولا يُتوقّع أنّ المغيرة كان غير ملمّ بهذه الخصائص النفسيّة للمملوك كما

= أخلاقيّاً كما هو شائع، لأنّ حادثة الزنا التي اتّهم بها المغيرة انتهت بتبرئة عمر له وجلد الشهود الثلاثة حيث لم تدعمهم صراحة شهادة الرابع. وكان رأي عمر فيه أنّه "القويّ الفاجر" في الإمارة. البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ٤٩.

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ٢٣٢. واللافت للانتباه كثرة حالات التنبّؤ بوفاة عمر في فترة محدّدة. وهي كثرة لا تفهم إلاّ بتوافر مؤشّرات دالّة على رغبة أطراف "خطرة" في إنهاء تجربته. انظر المصدر نفسه، ج٣، ص ص ٣٣٢ - ٣٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٣٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص ٣٤٧.

ألمّ بخصائصه المهنيّة. إذّاك يكون قد وجّه إلى المدينة "قنبلة موقوتة" أتت على الخليفة وعدد من المسلمين. وعلى افتراض صحّة السبب المباشر الذي فجّر نقمة هذا المملوك ـ وهو ما فرضه عليه سيّده من خراج ـ فهو لا يخرج من دائرة المسؤوليّة المباشرة أو غير المباشرة للمغيرة.

- كانت السيرة السياسيّة للمغيرة بعد تجربة عمر دليلاً على عدم موافقته عليها. فقد ناصر عثمان وخرج مع المطالبين بدمه[1] (وإن لم يشارك عسكريّاً لا في الجمل ولا في صفّين). وأصبح لاحقاً من المقرّبين من معاوية وتولّى له الكوفة. ومن المعلوم أنّ معاوية اتّخذ من الموقف من قتل عثمان معياراً للتمييز بين الموالين له وبين أعدائه.
- بعد قتل عمر، تقدّم عبد الرحمن بن عوف[2] بشهادة مفادها أنّ هذا السبِيّ قد دبّر لاعتدائه مع أجنبيّين هما الهرمزان وجفينة، ممّا حمل ابن الخليفة ـ عُبيد اللَّه ـ على الانتقام منهما بقتلهما. ويبدو أنّ هذه الشهادة لم تكن مقنعة. واعتُبِر عبيد اللَّه جانياً على بريئين. وأثيرت مشكلة محاسبته على ما فعل في حكم عثمان. وظلّت عالقة إلى

---

(١) المصدر نفسه، ج٥، ص ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) يورد ابن سعد روايتين في من أدلى بهذه الشهادة أمام عبيد اللَّه. في إحداهما هو عبد الرحمن بن عوف وفي الأخرى هو عبد الرحمن بن أبي بكر، والمرجّح لدينا هو ابن عوف لأنّه كان منشغلاً بالحادثة ومشكلة الخلافة بعد عمر .**الطبقات الكبرى**، ج٣، ص ص ٣٥٠ ، ٣٥٥، ٣٦٧.

عهد عليّ، حيث كانت السبب في فرار عبيد اللّه من عليّ ـ لعزمه تطبيق الحكم عليه ـ إلى معاوية. فإذا كان المرجّح أنّ هذين الأجنبيّين بريئان ـ وهو رأي عليّ والكثير من الصحابة ـ فما وجه الشهادة ضدّهما؟ ألا تكون حرصاً على تحويل وجهة اتّهام محتملة إلى أطراف من الداخل؟

إنّ ما نريد أن نثبته هو أنّ تجربة عمر السياسيّة كانت لا تخدم مصالح القوى الاجتماعيّة التقليديّة، وليس مستبعداً أن تحكم بإيقافها في شكل اغتياله. وفي المقابل تركت هذه التجربة أصداء إيجابيّة لدى الفئات المحرومة، بل ستكون النموذجَ في التراث الخارجيّ[1]. وليس من باب الاعتباط أن نجد في الخطاب الإباضيّ مثلاً تسمية لعمر بـ"الشهيد"[2].

غير أنّه لا بدّ من التأكيد على أنّ الفشل الذي آلت إليه تجربة عمر ليس مرتبطاً بحدث اغتياله، أي بعوامل حدثيّة مباشرة. بل هو مرتبط بتنافر بنيويّ بين تركيبة اجتماعيّة قديمة تشرّع للامساواة، واختيارات سياسيّة راهنة يغذّيها نزوع الدعوة الجديدة إلى الحدّ من الحيف في جميع أشكاله. وهو النزوع الذي حرّك آمال الفئات الراغبة في التغيير. وكانت تجربة عمر استجابةً لها بالشكل الذي ارتآه[3].

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ١٢٠؛ البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ٤٥، ٤٩ ـ ٥٠، ٥٧ ـ ٥٨؛ الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٩٢.

(٢) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ٧٢.

(٣) تشبه تجربة عمر من هذه الناحية تجربتي يزيد الناقص والمأمون من حيث أنّها طموح مشروع لاختيارات اجتماعيّة عادلة كانت تعارضها هيكليّاً التركيبة الاجتماعيّة التقليديّة السائدة. يمكن العودة إلى كتابنا **في الائتلاف والاختلاف. ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، ص ص ٢١٥ ـ ٣٩٢.

فاستمرارها لم يكن ممكناً في ظلّ تلك المعطيات.

وجاءت تجربة عثمان لتعيد التوازن القديم متجاهلة المعطيات الجديدة والمتمثّلة أساساً في الآمال المشروعة التي تشدّ إليها شرائح عريضة من المسلمين. وهو تجاهل لم يعد ممكناً أيضاً لأنّ هذه الشرائح أصبحت تستند ـ في تبرير آمالها ـ إلى حجّيّة "النصّ" ومقاصده، وستتشبّث بهذه الحجّيّة تشبّثاً فريداً وإشكاليّاً: فالنصّ يدعمها والواقع السائد يرفضها. ولن تكون إعادة تشكيل المجتمع لتجد هذه الآمال ترجمة عمليّة لها ممكنة إلاّ بانفصال قسم من الشريحة المهمّشة عن النواة الرئيسيّة. وهذا ما ستشهده الحركة الخارجيّة في منعرج التحكيم، كما سنرى.

لقد كانت سياسة عثمان استجابة منتظرة لضغط القوى التقليديّة الباحثة عن تأسيس توازن جديد ـ في ظلّ الهيكل السياسيّ المُحدث ـ يكون من جنس التوازن القديم السابق للإسلام ومغايراً له في الآن نفسه. هو من جنسه بمعنى أنّه يوفرّ لها ما تعوّدت عليه من امتيازات تراها حقوقاً، ومغاير له بمعنى أنّه يستمدّ هو الآخر حجّيّته من "النصّ"، أي من مرجعيّة مفارقة هذه المرّة، غير المرجعيّة "البشريّة" القابلة للمجادلة.

وبالنظر في نوعيّة المآخذ التي وُجّهت إلى سياسة عثمان ننتبه إلى أنّها تتعلّق بإجراءات اتّخذها لا تختلف عمّا كان سائداً قبل الدعوة الإسلاميّة. لكنّها ـ في ظلّ الهيكل السياسيّ الجديد ـ أخذت طابعاً "إسلاميّاً"[1]، ونقدها غير الراضين عنها من زاوية "إسلاميّة"

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ص ٦٠، ٦٤. وانظر على سبيل المثال =

أيضاً. وسنتبيّن فيما يلي الخطوط الكبرى لهذه الإجراءات من خلال ما اتّفقت على إيراده كلّ الخطابات بما فيها الخطاب الخارجيّ لكن تفرّد هذا الخطاب بإيلاء أهمّيّة خاصّة بالتفاصيل "المحرجة"(١).

- تكريس الامتيازات الفئويّة.
- احتكار المناصب السياسيّة في بني قومه، وعدم اعتبار معيار الكفاءة.
- التمييز بين الأشراف وعامّة الناس في تطبيق الحدود.
- إيثار بني قومه بالأعطيات، مع اتّباع سياسة "الإقطاع"(٢).
- عدم الاعتراف بقراءة "للإسلام" تخالف القراءة "الرسميّة"، وهي قراءة الناقدين لسياسته.
- تجاوز السلطة على يديه وظيفتها التنظيميّة إلى وظيفة قمعيّة(٣).

= الخلاف الحادّ بين أصحاب الامتيازات وبين عامّة المسلمين في فهم الآيات التي تتوعّد كانزي الذهب والفضّة (**التوبة** ٩/ ٣٤)، وتلك التي تنصّ على حقّ قرابة الرسول في الخُمس (**الأنفال** ٨/ ٤١). البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٦٠.

(١) البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ٥٤ ـ ٩٤؛ الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ص ٤٤ ـ ٤٧ . وقد احتوى كتاب **الجواهر** مثلاً تفاصيل كثيرة عن الخلافات الحادّة التي كانت تحكم علاقة عثمان بخصومه من الصحابة. وقد أورد الخطاب السنّيّ هذه المآخذ أيضاً لكن بكيفيّة مغايرة للخطاب الخارجيّ. انظر على سبيل المثال: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص ص ٢٧٣٤.

(٢) أبو الفرج عبد الرحمن الحنبليّ، **الاستخراج لأحكام الخراج**، ص ١٠٣؛ البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٦٠.

(٣) «واشترى عثمان العبيد من النوبة والفرس والسودان فأمرهم بضرب من =

وقد أثارت هذه السياسة طرفين غير متجانسين: الأوّل قسم من الخاصّة والثاني عموم المسلمين. يمثّل الطرف **الأوّل** أولئك الذين همّشهم عثمان في «استعمال أقربائه وأهل بيته، وفي تخصيصهم بالمال». فكانت منطلقاتهم في موقفهم من سياسته غير منطلقات العامّة. وهذا ما سيتّضح في الأزمة التي تلت قتله.

ويهمّنا في هذا السياق، الطرف **الثاني** ويمثّله عموم المسلمين. فقد رأوا فيها خرقاً واضحاً لما اعتبروه مبادئ إسلاميّة ثابتة. ومن الدالّ أن يكون الثائرون الذين هاجموا الخليفة ـ كما جاء في الخطاب السنّيّ ـ "حثالة الناس" و"الغوغاء"[1]، أو"المؤمنون" و"المسلمون" كما جاء في الخطاب الخارجيّ[2]. ومن الدالّ أيضاً أن تقاطع الرعيّة دفن الخليفة إلى درجة أجبر فيها المقرّبون منه على دفنه سرّاً[3]. أي أنّ علاقته معها قد بلغت مرحلة من التوتّر أصبح التعامل فيها بغير منطق الإقصاء متعذّراً.

ونجد الخطاب الخارجيّ يؤكّد من دون مواربة أنّ الذين وقفوا "بالأمس" ضدّ عثمان بسبب سياسته هم خوارج "اليوم" الذين يرفضون كلّ أشكال التعامل مع "متعلّقات" سياسته هذه و"مخلّفاتها"

= يكلّمه، فكان الرجل إذا كلّمه بادروا إليه بالضرب حتّى يرفع من بين يديه». البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ٦٥.

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ص ٧١، ٧٤.

(٢) رسالة عبد اللّه بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، كما جاءت في **الجواهر المنتقاة** للبراديّ، ص ١٥٨؛ وقد اعتبر قتل عثمان في بعض المصادر الإباضيّة، في قيمة معركة بدر الكبرى. انظر عوض خليفات، **نشأة الحركة الإباضية**، نشره اتّحاد المؤرّخين العرب، ١٩٧٨، ص ٧٥.

(٣) ابن سعد، **الطبقات**، ج٣، ص ٧٦؛ البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٠٠.

ورمزها معاوية. جاء في رسالة لعبد اللّه بن إباض تعريف بالخوارج يعنينا منه أنّهم من ناهض عثمان وأنّهم من رفض مهادنة معاوية في التحكيم. يقول: «هم أصحاب عثمان الذين أنكروا عليه ما أحدث من بدعة وفارقوه حين ترك حكم اللّه... وأصحاب معاوية حين بغى وأصحاب عليّ حين بدّل كتاب اللّه وحكّم عبد اللّه بن قيس وعمرو بن العاصّ»[1].

لقد كان الذين نقموا على عثمان سياسته ودفعوا موقفهم هذا إلى نهاياته بوضع حدّ لها واعين تمام الوعي بالاختيارات السياسيّة التي يريدون، وبالمعاني الاجتماعيّة العادلة للرسالة في جميع أبعادها والتي ينبغي أن تُتَرجَم عمليّاً في الواقع. ولا يكون ذلك إلاّ بوضع شروط تضمن هذه الترجمة وأهمّها عدم إتاحة الفرصة لأيّ من عناصر التجربة المنتهية للظهور من جديد. وعندما تصل المواقف النظريّة والعمليّة لمجموعة ما إلى هذا الحدّ من الوضوح، فهذا يعني أنّها أصبحت تتوفّر على الشروط التاريخيّة القابلة للتطوّر في اتّجاه تأسيس كيان سياسيّ اجتماعيّ مستقلّ. وعند هذا الحدّ أيضا ينبغي أن يخضع تحليل مواقفها اللاحقة والمتوقّعة لجملة من ثوابتها الاجتماعيّة والثقافيّة التي تبعدها عن مستوى الاقتران بردود الفعل الآنيّة والظرفيّة المتحوّلة تحوّلاً اعتباطيّاً هو إلى الأخبار القصصيّة المشوّقة أقرب منه إلى الأحداث التاريخيّة المعلّلة. ونقصد بذلك المسلّمة التي تتداولها المصادر القديمة والأغلبيّة الساحقة من المراجع الحديثة، من أنّ الخوارج انبثقوا عن حادثة التحكيم والخلاف بشأنها مع قائدهم عليّ.

---

(١) البراديّ، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

ـ ٢ ـ

التشكّل السياسيّ للإسلام الخارجيّ

"التحكيم" و"النهروان" والنشأة السياسيّة العسكريّة

تُعتبر حادثة التحكيم مناسبة عسكريّة سياسيّة كشفت عن وجه من وجوه التصدّع الاجتماعيّ والثقافيّ في الهيكل السياسيّ الجديد ذي السلطة المركزيّة وهو الدولة الإسلاميّة الناشئة. لقد نظّمت تجربة عمر هذا الهيكل ـ كما رأينا ـ تبعاً لتمثّل معيّن "للنصّ" وجد أصداء عميقة في وعي الفئات الطامحة إلى التغيير الاجتماعيّ. فقيّدت من هذه الناحية نزوع القوى التقليديّة المهيمنة نحو الحفاظ على مراكز نفوذها ودعمها. ثمّ زالت هذه القيود في التجربة التالية تجربة عثمان التي لم تنجح في إيجاد صيغ التآلف بين هذه القوى في الهيكل الجديد، وذلك عندما سقطت في طابع قبليّ قديم لم يعد يتماشى ومركزيّة السلطة، ولا يمكنه أن يستمرّ إلاّ بإيجاد الأجهزة القمعيّة بمختلف أشكالها. لذلك أثارت هذه التجربة الوحدات القبليّة القويّة التي تمّ تهميشها بقدر ما خيّبت آمال الفئات المتشبّثة بالتغيير الذي تعد به الدعوة حسب فهمها لها. وقد خلقت هذه البنية ثلاثة أطراف

متصارعة يتعذّر الجمع بينها من جديد في ظلّ هيكل سياسيّ واحد: الطرف **الأوّل** هو من يحتكر السلطة في الحاضر؛ والطرف **الثاني** هو المنافسون الذين يسعون بدورهم إلى احتكار السلطة، والطرف **الثالث** هو من يطالب بتطبيق المبادئ العادلة للدعوة من الفئات المهمّشة.

ويعتبر التحكيم من ناحية زمنيّة لحظةَ تصادم بين هذه الأطراف الثلاثة، وهو تصادم متوقّع حسب المنطق الداخليّ للعلاقة التي تجمع بينها. الطرف الأوّل في جبهة وحده مع الأتباع الذين نجح في اكتسابهم، إذن فهو جبهة متجانسة. والطرف الثاني مع الطرف الثالث في جبهة واحدة لأنّ الخصم واحد، لكنّ جبهتهما غير متجانسة باعتبار أنّ الالتقاء فيها مرحليّ توجّهه غايات استراتيجيّة وتحكمه تناقضات بنيويّة في ما بين الطامحين إلى السلطة من ناحية ـ وهم بالأمس فقط كانوا يتقاتلون في حرب الجمل ـ والفئات العامّة المطالبة بالعدل من ناحية أخرى. فالأهداف المحرّكة لهذا الطرف أو ذاك متباينة. طرف يبحث عن صيغة لحضوره بشكل ما في السلطة ولا يهتمّ بهويّة من سيتحالف معه لبلوغ هذا الهدف، وآخر يبحث عن توفير الشروط اللازمة لترجمة السلطة لمبادئ الدعوة كما تمثّلها. فكان متوقّعاً أن تنقسم هذه الجبهة انقساماً ناتجاً عن طبيعة بنيتها، عندما تُطرح مسألة التحكيم: منها من سيقبل التحاور مع الطرف الأوّل ـ الخصم ـ أملاً في إيجاد صيغة للتآلف، ومنها من سيرفض بشكل قاطع التحاور معه لأنّه لا يستند إلى أيّة مشروعيّة، فضلاً عن كونه سليل التجربة التي أُنهيت بشكل دمويّ، فاستقرت معه العلاقة في الإقصاء المتبادل.

لقد كانت حادثة التحكيم مشدودة إلى هذه المحدّدات الموجّهة

لمختلف المواقف فيها والممثّلة لمنطقها التاريخيّ، بما هي منعرج حاسم تبلورت فيه اختيارات سياسيّة اجتماعيّة متكاملة. ويهمّنا من اعتبار هذا المنطق أن يتمّ الحسم في "معان" كرّسها الخطاب الرسميّ القديم وتداولتها معظم الدراسات الحديثة وهي ناتجة عن تذبذب نُسب إلى الموقف "الخارجيّ" في مسألة التحكيم، وذلك في فرض الخوارج على عليّ القبول بالتحكيم مع فرض الحَكَم الذي سيمثّله، ثمّ في تراجعهم عن ذلك ومحاولة فرض هذا التراجع عليه من جديد، ثمّ في إفحامه إيّاهم بعد المجادلات التي دارت بينه وبينهم[1].

وخطورة هذه المعاني ليست في تمجيدها الاعتباطيّ لموقف وتحاملها غير المبرّر على آخر فحسب، بل هي - وربّما بدرجة أهمّ - في جعلها الأحداث التاريخيّة المهمّة رهينة الصدف والأهواء الشخصيّة المتحوّلة. فلا تعدو أن تكون نتاجاً لمعطيات أخلاقيّة تفاعلت بطريقة ما مع الظروف العارضة. وكان المحدّد فيها تفاوت

---

١) تتّفق كلّ المصادر السنّيّة اتّفاقاً غريباً في ترتيب الأحداث الجزئيّة وفي إيراد الحوارات المتّصلة بها، فيما يهمّ حادثة التحكيم، بينما وجدناها في أحداث أخرى تختلف فيما بينها اختلافاً غير هيّن أحياناً نظراً إلى اختلاف مصادر الرواية والنقل. انظر بالنسبة إلى التحكيم، **تاريخ الطبريّ**، مج٣، ص ص ١٠١ - ١٥٦؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧، مج٣، ص ص ٢٠٥ - ٢١١؛ ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبيّ، ١٩٦٩، ج١، ص ص ١٣٦ - ١٣٩؛ المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ١٥٥ - ١٥٧؛ ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٨؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ص ١١٤ - ١١٥؛ الذهبيّ، **تاريخ الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٧.

الأفراد الفاعلين في المؤهّلات الشخصيّة من قدرة على المحاجّة والإقناع وتحلّ بالورع أو اتّصاف بالفسق وغيرها.. ولهذا نجد الخطابات القديمة تتناظر في الاهتمام بتشكيل الحوارات التي دارت بين الأطراف المتصارعة مع الإطناب في سرد الأطوار سرداً لا يختلف في شيء تقريباً عن الخبر القصصيّ، فضلاً عن تحديد المعطيات الشخصيّة التي يتميّز بها كلّ طرف. ويُبين هذا الاهتمام عن صراع حادّ بينها مداره إصرار كلّ منها على تقديم مختلف الجزئيّات في نظام محدّد يتمّ تعزيزه بكلّ الآليّات الخطابيّة "القصصيّة" ليتماسك ويوهم بتطابقه مع الواقع كما كان فعلاً. وغايته هي أن يكون مبدأ الأحداث شاهداً على صحّة موقفه عموماً[1]. ذلك أنّ مسألة «كيف كان المبدأ؟» مسألة مركزيّة في كامل المنظومات المتصارعة بما هي مدار الشرعيّة في بنية تفكير محكومة بمعايير الأصل والنموذج والقياس. فكلّ كيان ثبتت له شرعيّة الأصل ثبتت له قياساً شرعيّة الوجود في المراحل اللاحقة كافّة.

لكنّ الخطاب في إعادة تشكيله للأحداث مع إعادة توزيع للأدوار فيها يخلّف توتّراً متفاوتاً في العلاقة بين الانتظام النصّيّ والانتظام المرجعيّ، انطلاقاً من أنّ قبول التحكيم أو رفضه ليسا مسألة عرضيّة يستوي فيها الأمران ويمكن التحوّل من أحدهما إلى الآخر ببساطة لا تنسجم إلاّ مع المنطق القصصيّ المختلق، بل هما معنى وعمل مندرجان في منظومة تقتضيهما ولا يمكن أن يُفهما إلاّ على ضوئها. فمقاتلة الوالي المتمرّد الذي خرج مطالباً بدم الخليفة

---

(١) بالنسبة إلى الخطاب السنّيّ انظر المصادر المذكورة أعلاه؛ و بالنسبة إلى الخطاب الخارجيّ انظر كتاب **الجواهر المنتقاة** للبرادي، ص ص ١١١ ـ ١٤٦.

المغتال لأنّه في نظره مظلوم وليس ظالماً، مع الإصرار على مواصلتها، دلالتهما الرفض القطعيّ لأيّة مشروعيّة يمكن أن يحتمي بها. وهذا رفض منسجم تماماً مع ما سبق من مصادرة سياسة هذا الخليفة، ومع الحذر من كلّ العناصر التي يمكن أن تتيح لها فرصة الاستمرار. بينما دلالة التحكيم هي الاعتراف بوجه ما من المشروعيّة لأبرز عنصر من هذه العناصر وهو معاوية، وذلك برفعه من درجة الإقصاء التامّ إلى درجة إمكان التحاور معه وربّما الحكم له. فالتحكيم في حدّ ذاته ـ أي بصرف النظر عن نتيجته ـ اعتراف بمعاوية وبالتالي اعتراف بمشروعيّة الدفاع عن تجربة سياسيّة سبق الحسم فيها بالمصادرة والرفض. لذلك من غير المتوقّع أن ينساق الذين حسموا فيها عمليّاً ونظريّاً أي «هؤلاء الذين سيصبحون خوارج» ـ حسب عبارة الطبريّ ـ[1] وراء التحكيم إلى درجة يجبرون فيها الخليفة الجديد على قبوله رغماً عن إرادته وذلك بتهديدهم إيّاه بأن يلقى على أيديهم نفس المصير الذي لقيه الخليفة المغتال. بل المتوقّع هو أن يرفضوا بشدّة المنفذ المؤدّي إلى أشكال الهدنة وإقامة جسور التواصل مع سليل تجربة عثمان[2] الوالي الذي لا يستند إلى أيّة مشروعيّة في نظرهم، إلا وهو منفذ التحكيم.

وفي المقابل، هناك أطراف أخرى ضمن أتباع عليّ، من المتوقّع أن تستجيب للتحكيم وتدافع عنه وتوظّف مبدأ حقن الدماء في ما يمكن أن يُحلّ بأساليب سلميّة. ويستوي لديها ضمنيّاً من حيث

---

(١) الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ١٠١.

(٢) يسمّي الخوارج معاوية وأتباعه بـ"أولياء عثمان"، البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٢٣.

المشروعيّة في تقلّد السلطة عثمان وعليّ ومعاوية وغيرهم، لأنّ الأهداف التي تحرّكها ليست تطبيق سياسة اجتماعيّة معيّنة تقتضيها مقاصد النصّ ـ كما هو الشأن مع هؤلاء الذين سيصبحون خوارج ـ بل هي ضمان الامتيازات التي تراهن عليها. وكما ذكرنا سابقاً فإنّ هذه الأطراف ثارت على عثمان لأنّه حرمها من الامتيازات التي آثر بها قبيلته. أي لو كانوا هم الذين تمتّعوا بها ما كانوا لينضمّوا إلى الثائرين. هذه الأطراف هي التي قبلت التحكيم مع كلّ المعاني المقترنة به ومع كلّ التبعات التي يمكن أن تترتب عليه.

وهنا يتّضح لنا أنّ كلّ ما يتردّد في المصادر من أدوار خطيرة أدّتها شخصيّات تفرّدت بصفات معيّنة، وأنّ هذه الشخصيّات هي التي حدّدت المنعرجات الحاسمة للأحداث، وجعلتها تتّخذ مساراً محدّداً، ليس إلاّ تصوّراً غذّاه المفهوم التقليديّ للتاريخ بما هو تاريخ أفراد ومواقف عارضة. فعمرو بن العاص، وأبو موسى الأشعريّ، والأشعث بن قيس، والأشتر النخعيّ وغيرهم تنسب إليهم أدوار معزولة عن سياقها الاجتماعيّ، فلا يبرز فيها إلاّ الجانب الفرديّ البطوليّ أو الانخذاليّ. ونتيجة التحكيم مثلاً تُقدَّم في كلّ المصادر على أنّها رهينة حيلة بسيطة من عمرو بن العاص تتمثّل في صيغ قول حمّالة أوجه وفي تقديم وتأخير بينه وبين أبي موسى الأشعريّ. فدهاء هذا وذكاؤه في مقابل سذاجة ذاك وورعه هي الصفات الأخلاقيّة التي وجّهت مسار الأحداث وحدّدت نوعيّة العلاقات لاحقاً بين الأطراف المتنازعة.

والحقيقة أنّ هؤلاء الأفراد وغيرهم هم ذوات اجتماعيّة تتحرّك كلّ منها في معطيات تاريخيّة مخصوصة. ومن دون أن نركّز كثيراً

على نتيجة التحكيم نقول إنّ الأزمة التي ظهرت في معسكر عليّ لم تكن وليدة هذا المقترح السلميّ بل هو مناسبة لتبلورها، لأنّ شروطها موجودة في هذا المعسكر منذ الثورة على سياسة عثمان باعتبار أنّ الأطراف القائمة بها شاركت فيها من منطلقات وأهداف متباينة. وهو التباين الذي وفّر الأرضيّة للانقسام المسجّل في صفوف هذا المعسكر المتآلفة عناصره استراتيجيّاً أي "مرحليّاً"، والمتنافرة اجتماعيّاً وثقافيّاً من حيث فهم الواقع الجديد وتفسيره، وفهم "النصّ" وتفسيره أيضاً.

وحسب موازين القوى في معسكر عليّ، يُتوقّع أن ينتصر الرأي الرافض للتحكيم، لأنّ الخليفة القائم عليّاً ليس من صالحه البتّة أن يستوي مع خصمه في المشروعيّة حتّى يخضع معه لما سيسفر عنه هذا التحكيم. ورفْض عليّ مثبت في معظم المصادر. ينضاف إليه رفض الثائرين على سياسة عثمان وكلّ متعلّقاتها وعلى رأسها هذا الوالي الأمويّ المتمرّد. وإذّاك لن تتوفّر لاحتمال قبول التحكيم الظروف المناسبة. من هنا يُفترض أنّ الأطراف التي اقترحته قد عملت على كسب أنصار له من ذوي المكانة المهمّة القادرين على التأثير في قبائلهم وعلى أصحاب القرار. هنا وفي هذا الحيّز الفاصل الواصل بين المعطيات الاجتماعيّة الضروريّة والمعطيات الفرديّة "القياديّة"، يمكن أن تنشأ خطط حربيّة سياسيّة بين الأطراف المتنازعة، قد تكون لها نجاعة في إضعاف العدوّ تفوق بكثير الطريقة القتاليّة غير المضمونة النتائج أحياناً. وهذا ما سنحاول الكشف عن مؤشّراته، وعن قرائنه.

لا توفّر لنا المصادر القديمة معطيات كافية عمّا كان يجري خارج دائرة الضوء التي يعتني بها المؤرّخون وهي الأحداث السياسيّة المباشرة في تعاقبها الظاهر. فممّا كان يجري خارج هذه الدائرة

اتّصالات بين أطراف مهمّة من المعسكرين، وسنركّز من بينها على نموذجين هما: الأشعث بن قيس وأبو موسى الأشعريّ.

نجد في بعض المصادر إشارات صريحة إلى اتّصال الأشعث بمعسكر معاوية أثناء هدنة التحكيم، تظهره في دور الحريص على عدم التراجع في العقد الذي أُبرم بين الطرفين. وجاء هذا الاتّصال في شكل مراسلة وجّهها معاوية إلى «الأشعث ووجوه أهل العراق يعدهم ويمنّيهم»[1]. واحتفظت مصادر خارجيّة بنصّها: «يا معشر أهل العراق، إنّه لا يضرّكم أيّ أمير قرشيّ غلب. فقد علمتم أنّه إن لم يعطكم الحقّ من نفسه فليس هو بأكرم عليكم من عثمان بن عفّان»[2]. والدالّ في هذه المراسلة أطرافها قبل محتواها. إذ ليس اعتباطاً أن يحدّد معاوية هذه الأطراف بالذات ليراسلها طالباً منها أن تحرص على احترام الاتّفاق الذي يتماشى ومصالحها. فللمراسلة دلالة على وجود نوعيّة علاقة تسمح بها، هي علاقة الاتّفاق المسبق على طرح الحلول السلميّة، وأساسه ما كشفته مراسلة معاوية من إمكان التعاون بين الطرفين لو آل الأمر إليه. وفي الحقيقة كان معاوية يراهن على التحكيم مراهنة من سيكسبه بالضرورة لا مراهنة من تستوي حظوظ الكسب وحظوظ الخسارة أمامه، كما تبين ذلك إشارات متفرّقة في المصادر[3].

وتدعم هذا الاحتمالَ عدّة قرائن تفيد بإمكان أن يتعاون الأشعث

---

(١) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦؛ وانظر **تاريخ الطبري**، مج ٣، ص ١٠٢.

(٣) انظر على سبيل المثال أقوالاً لمعاوية تعكس "اعتقاده" بأنّ لا أحد يمكن أن ينافسه في الخلافة، وذلك قبل التحكيم. البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص١٣٣.

بن قيس مع معاوية، منها ما يهمّ ما قبل التحكيم ومنها ما يهمّ ما بعده. فهو من أشراف كندة وله بينها مكانة مرموقة[1].وهو من الذين نشطوا في حروب الردّة ومنّ عليه أبو بكر بعد هزيمة المرتدّين وقرّبه[2]. وكان في فترة حكم عثمان من المقرّبين منه. وليّ على أذربيجان وتمتّع بحريّة التصرّف في خراجها[3]. ولمّا تولّى عليّ الخلافة عزله وطالبه بإرجاع ما أخذه من أموال المسلمين بغير حقّ. فبيس متوقّعاً منه أن ينشط بحزم في مناصرة عليّ في معركة الخلافة.

وعندما طُرِح التحكيم، كان أبرز عنصر نشط في قبوله وفي حمل الناس عليه هو الأشعث. فهو الذي أصرّ على إيقاف الحرب[4]. وهو الذي أصرّ على تعيين أبي موسى الأشعريّ ممثّلاً عن عليّ. وهو الذي عمل على تجاوز بعض العقبات التي اعترضت إمضاء الاتّفاق[5]. وهو الذي تكفّل بإبلاغ كلّ المعسكر خبر الاتّفاق وقرأ على الفرق المقاتلة نصّه[6].

وبعد إمضاء التحكيم، كان الأشعث من أهمّ الأطراف التي حرصت على إبطال تأثير الرافضين للتحكيم في عليّ ليتراجع عن الاتّفاق وليواصل قتال معاوية ومن شايعه[7]. وعندما فشل التحكيم، كان الأشعث من العناصر التي عملت بحزم على تحويل وجهة القتال

---

(1) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٤، ص ٢٣٢.
(2) ابن سعد، **الطبقات**، ج٦، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.
(3) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ١٤٧.
(4) المصدر نفسه، مج٣، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٤.
(5) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٠٣.
(6) المصدر نفسه، مج٣، ص ١٠٤.
(7) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

من استهداف معاوية إلى استهداف الخوارج الذين اعتزلوا بعدُ جيش عليّ[1]. وبعد النهروان كان الأشعث من ساهم في حمل المقاتلين من جيش عليّ على التقاعس عن مقاتلة معاوية[2]. وتورد بعض المصادر أنّ عليّاً كان عارفاً بخيانة الأشعث له، وصرّح بذلك في بعض خطبه التي يؤنّب فيها أتباعه عندما تخاذلوا عن مواصلة الحرب ضدّ معاوية. قال: «واللّه إنّي لأعرف من حملكم على خلافي والترك لأمري، ولو أشاء أخذه لفعلت، ولكنّ اللّه من ورائه» (ويضيف صاحب المصدر وهو المسعوديّ: «يريد بذلك الأشعث بن قيس»)[3].

ونعثر في غضون المصادر على مؤشّرات دالّة على أنّ هذه الشخصيّة لم تكن بمفردها ـ في معسكر عليّ الذي تشقّه تناقضات قابلة للانفجار في أيّ منعرج يمسّ بتماسكها المرحليّ ـ تشارك في خطّة سياسيّة لسحب بساط الدعم من تحت أقدام الخليفة القائم، بل نجحت في كسب أطراف أخرى أهمّها أبو موسى الأشعريّ.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ١٢٣.

(٣) المسعودي، **مروج الذهب**، مج ١، ص ٦٨٨. وتؤكّد معطيات متفرّقة في المصادر أنّ الأشعث ـ وبالتنسيق مع منافسي عليّ ـ هو الذي دبّر لاغتيال عليّ، وذلك باستخدام طرف من السهل جعله يسعى لهذا الاغتيال وهو الطرف الخارجيّ. انظر **الكامل** للمبرّد، ج٢، ص ١٧٩. كما لا يستبعد دوره في إقناع الحسن لاحقاً ـ وكان صهره ـ في التنازل لمعاوية. ويذكر أبو العرب التميميّ أنّ الحسن سمّته زوجته بنت الأشعث بن قيس .**كتاب المحن**، ص ص ١٥٦ ـ ١٥٧. ومن المعلوم أنّ ابن الأشعث بن قيس ـ وهو محمّد ـ تعاون مع الأمويّين للقضاء على أنصار عليّ. انظر **مروج الذهب** للمسعودي، مج ٢، ص ص ٥٢ ـ ٥٤.

كرّست معظم المصادر القديمة سنّيّة كانت أم خارجيّة، مسلّمة أنّ أبا موسى ذهب ضحيّة خبث ودهاء تميّز بهما نظيره في التحكيم عمرو بن العاص، ولذلك خسر عليّ القضيّة. إنّ مسلّمة من هذا القبيل لا تكاد تتماسك إذا ما تتبّعنا المعطيات العديدة التي تثبتها هذه المصادر نفسها حول هذه الشخصيّة. حيث أنّ الباحث يجد خليطاً من المعلومات غير المتجانسة بل المتناقضة أحياناً. وهو تناقض لا يمكن أن يُحَلّ إلاّ بترجيحات تسمح بها ثغرات الخطاب في توتّر علاقته مع المرجع.

تتّفق المصادر السنّيّة على تقديم صورة لأبي موسى ـ قبل انتصابه للتحكيم ـ تبرز منها مؤهّلات هي بمثابة الثوابت في بناء الشخصيّة. أي لا يمكن ـ في تحليلنا لسلوك الشخصيّة الواحدة ـ أن نفسّر بها مواقف معيّنة، ونفسّر بنقيضتها مواقف أخرى. من ذلك رجاحة عقل أبي موسى وحسن تقديره للأمور بل ومقدرته الفائقة على تحمّل المسؤوليّات السياسيّة التي أُنيطت بعهدته. فقد كان الخليفة عمر معجباً به وبخصاله[1]. وعوّل عليه في مهامّ عديدة أهمّها الإشراف على البصرة عندما شهدت أزمة في ولاية المغيرة بن شعبة[2]. وقد حرص على أن يستمرّ في منصبه حيث أوصى قبل وفاته أن يقع إقراره فيه[3]. ومن صفات أبي موسى قدرته على مناسبة المقال

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ص ١٠٩، ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩. يظهر في الأقوال التي نسبت إلى عمر أنّ هناك أزمة عرفتها البصرة وأعرابها كما سمّاهم عمر، لكنّ المعلومات حولها غير متوافرة.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٠٩.

المقام، ولباقته، فقد كان «كلامه لا يشبّه إلاّ بالجزّار الذي لا يخطئ المفصل»[(١)].

فهل يُقبل ببساطة أنّه في تحمّله لمسؤوليّة سياسيّة خطرة وهي التحكيم، يتحوّل إلى «ورع ساذج» ينجح في تحويل أقواله إلى صالح معاوية وضدّ عليّ نظيرُه عمرو بن العاصّ؟ إنّ الإخراج المسرحيّ للإعلان عن نتيجة التحكيم ـ لو صحّ ـ لم يكن فيه أبو موسى ضحيّة تلاعب اعتباطيّ بالأقوال، بل هو مشارك عن وعي فيه ومقدّر لنتائجه. ولنا في مؤشّرات عديدة ما يدعم هذا الاحتمال.

أوّلها مواقفه السياسيّة السابقة للتحكيم. حيث لم تكن في مجملها في صالح عليّ. فهو موال لعثمان وموافق له في سياسته التي توتّرت بسببها الأوضاع، ممّا جعل معارضاً مشهوراً لهذه السياسة مثل أبي ذرّ يقطع علاقته به[(٢)]. وعندما تولّى عليّ الخلافة وأبو موسى وال على الكوفة، رفض أن يُعينه وأن ينضمّ إليه في حربه ضدّ جماعة الجمل وخذّل أهل الكوفة عن مناصرته. والدالّ في موقفه هذا هو تطابقه مع موقف معاوية عندما سعى إلى تحييد أهل العراق في الصراع الدائر بينه وبين عليّ[(٣)]. فعزله عليّ وتوعّده. وظلّ متخفّياً عنه إلى أن أمّنه، كما احتجّ بذلك عليّ أمام من أصرّ على تعيين هذا الرجل بالذات ممثّلاً عنه في الحكومة[(٤)]. ثمّ لم يساند أبو موسى عليّاً في حربه ضدّ معاوية بحجّة اعتزال الفتنة[(٥)]. وقد كان موقف عليّ في

---

(١) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٣٠.

(٣) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٢٦.

(٤) المصدر نفسه ، مج٣، ص ١٠٢.

(٥) المصدر نفسه، مج٣، ص ١٠٢.

رفضه له ممثّلاً عنه مبرّراً بهذا السلوك بالذّات[1]. لكنّه فُرض عليه فرضاً **غريب الشأن**[2].

أمّا **ثاني** المؤشّرات التي ترجّح تعاون الأشعريّ مع معاوية فيتعلّق بالفترة اللاحقة للتحكيم. وأبرزها العلاقة الودّيّة غير المتوقّعة التي ربطت بينهما. ولا بدّ قبل تحليل مظاهر هذه العلاقة من استحضار سياسة معاوية ـ قبل انتصاره على عليّ وبعده ـ مع من لم يناصر قضيّته. لقد نكّل ماديّاً ومعنويّاً بخصومه، غير مراع في ذلك صحبةً للرسول ولا مكانةَ المنكّل به في قومه. بل وصل به الانتقام إلى قتل الصبية الصغار بسبب مواقف ذويهم. فقد بعث بجيش يقوده بسر بن أبي أرطأة إلى الحجاز واليمن لمعاقبة أعداء عثمان بالأمس وأعدائه اليوم. «فقتل وهدم الدور، وظلّ شهراً يستعرض الناس»[3].

---

١) المسعودي، **مروج الذهب**، مج١، ص ٦٨٨.

٢) من المواقف المعبّرة عن غرابة قبول عليّ للتحكيم، رغم أنّه كان في غنى عنه، موقف الحسن البصريّ. فقد كان «يذكر عليّاً فيقول: لم يزل أمير المؤمنين عليّ رحمه اللّه يتعرّفه النصر ويساعده الظفر حتّى حكّم؛ فلم تحكّم والحقّ معك؟ ألا تمضي قدماً لا أبا لك وأنت على الحقّ!» المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٥٩.

٣) الطبريّ، **تاريخ**، مج ٣، ص ص ١٥٣، ١٧٥، ١٧٦، ٢١٨ ـ ٢٣٥. وتواصلت هذه الحملة لاحقاً مع ممثّلي السلطة الأمويّة. فقد كانوا يعاقبون كلّ من ثبت أنّه «أعان على قتل عثمان»، يعاقبونه هو أو خلفه. انظر في نفس المصدر، مج ٣، ص ص ٥٤٣، ٥٤٩ ـ ٥٥٠؛ وانظر **الكامل** للمبرّد، ج١، ص ١٥٥؛ و**طبقات** ابن سعد، ج٣، ص ٧٨؛ و**جمهرة الأنساب** لابن حزم، ص ٤٣٥. ويمكن أن نورد منها المثال التالي: مدح أحد الشعراء الخليفة الوليد بن عبد الملك بقصيدة ذكر فيها عثمان وبعض من كان ضدّه وهو آل حزم. فعلّق الوليد: «لقد ذكّرتنا شيئاً نحن غفلنا عنه فدعا كاتبه فقال اكتب بعزل آل =

«ولم يبلغه عن أحد أنّه يمالئ عليّاً أو يهواه إلاّ قتله»[١]. وفي هذه الحملة الانتقاميّة يُستثنى أبو موسى الأشعريّ الممثّل الرسميّ لعليّ - أي المعارض لمعاوية بحكم الموقع فضلاً عن الموقف - بحجّة أنّه «صاحب رسول اللَّه» كما قال له قائد الحملة[٢]. فلِمَ يحضر هذا المعيار في معاملة أبي موسى بالذات، ويغيب تماماً مع غيره من الصحابة المعارضين فعلاً لمعاوية، والذين نكّل بهم؟

تثبت بعض المصادر أنّ معاوية راسل أبا موسى مرغّباً إيّاه في التعاون معه. وجاء في نصّ الرسالة ما يلي: «سلام عليك، أمّا بعد فإنّ عمرو بن العاص قد بايعني على الذي قد بايعني عليه[٣] وأقسم باللَّه لئن بايعتني على ما بايعني عليه لأبعثنّ ابنيك أحدهما على البصرة والآخر على الكوفة، ولا يُغلق دونك باب، ولا تُقضى دونك حاجة»[٤]. وجاء في نفس الخبر أنّ أبا موسى رفض وكتب إلى معاوية

= حزم وقبض أموالهم، واكتب عليهم ألاّ يأخذوا لأمويّ عطاء أبداً». البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ٩٤.

(١) المسعودي، **مروج الذهب**، مج٢، ص ١٩.

(٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج ٣، ص ١٥٣.

(٣) كان عليّ يسمّي معاوية وعمرو بن العاص «بالمرتشيين في الحكومة». المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٣١.

(٤) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ص ١١١ - ١١٢؛ يذهب ابن قتيبة إلى أنّ مراسلة معاوية لأبي موسى كانت بعد التحكيم، وتضمّنت دعوة له ليقدم إلى الشام. ولم يذكر خبر مراسلته له قبل التحكيم. ويبدو من المعطيات التي يوردها أنّه ينفي تعاون أبي موسى مع معاوية، ولكنّ بعض معطياته تنقضه المصادر التاريخيّة، من قبيل نفي اتّصاله بمعاوية. والحال أنّه اتّصل به وقدم عليه، مثلما يثبت ذلك الطبريّ. انظر **الإمامة والسياسة**، ص ص ١٣٩ - ١٤١.

كلاماً «مثل العقارب»، كما تقول المصادر السنّيّة. ونرجّح أنّ هذا الرفض المنسوب إليه هو من باب التهذيب البعديّ للمواقف. أي هو المواجهة المعلنة التي تحجب حقيقة التعاون الفعليّ بين الطرفين والمحرج للضمير السنّيّ في دأبه على تنزيه "الصحابيّ". ويظلّ الودّ الذي ميّز العلاقة بين الطرفين بعد انتهاء الأزمة مؤشّراً واضحاً على التوافق الذي نفترضه بينهما في التحكيم، لا على التوتّر الذي تعبّر عنه «كلمات مثل العقارب» كما جاء في الخبر. فقد وفد أبو موسى على معاوية لمّا ولي **فلم يُغلق دونه باب ولم تكن له حاجة إلاّ قضيت**[1]. وأكثر من ذلك أنّ حديثاً عن تعيين في منصب الوالي قد دار بين معاوية وأبي موسى بطريقة توحي بأنّ هناك معنى متّصلاً بوفاء بالتزام سابق بين الطرفين. جاء في تاريخ الطبري: «قدم أبو موسى على معاوية، فدخل عليه... فقال: السلام عليك يا **أمين اللَّه**. قال: وعليك السلام. فلمّا خرج، قال معاوية **قدم الشيخ لأولّيه، ولا واللَّه لا أولّيه**»[2]. فلم التوقّع الباتّ من معاوية أنّ الرجل ينتظر منه تولية؟ ولم هذا الجزم بالقسم بأنّه لن ينفّذ ما قدم الرجل من أجله؟ إنّ دلالة النفي هنا تتجاوز مجرّد العزم على عدم إسناد المنصب إلى العزم على التنكّر "للمقدّمات" التي أهّلت الرجل للطمع في المنصب. فهذا مؤدّى القسم الذي لا يقتضيه السياق. إنّ الخبر في إطاره النصّيّ مبتور، ولكنّ مواطن التوتّر الدلاليّ والأسلوبيّ في الخطاب تكشف عن طبيعة المعاني "الحقائق" المقصاة، خاصّة أنّ معطيات متعارفة عن سياسة معاوية عموماً ترجّح هذه المعاني بالذات. فمن المعلوم أنّ معاوية كان

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ١١٢.

(٢) الطبري، **تاريخ**، مج ٣، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

يحرص على احتكار السلطة إلى درجة رجع فيها ـ قبل هذا ـ عن وعده السياسيّ لمعاونه الكبير عمرو بن العاصّ بأن يولّيه مصر مقابل وقوفه معه ضدّ خصمه. وحدثت بينهما جفوة كادت تتحوّل إلى أزمة سياسيّة لولا تراجع معاوية عمّا عزم عليه من الإخلاف بالوعد تجنّباً لاضطراب لم يكن محمود العواقب[1]. أفلا يكون عزمه على عدم تولية أبي موسى من هذا الباب؟ وبقدر ما كان معاوية حذراً و"شحيحاً" في إسناد المناصب السياسيّة على الذين كان لهم فضل في إيصاله إلى السلطة، كان كريماً يغدق الأموال على المتعاونين معه عموماً من دون حساب[2]. وفضلاً عن كلّ هذا، تثبت المصادر السنّيّة أنّ معاوية ـ وفي إطار سياسته المراهنة على كسب الأطراف الخطرة ـ حاول ارتشاء عبد اللّه بن عمر الشخصيّة المؤهّلة بعد عليّ للفوز بالخلافة لو تحرّك فعلاً لذلك. فقد أرسل له عمرو بن العاصّ يعده ويمنّيه «بأن يكتب له من الأرضين ومن الأموال ما لا يحتاج هو ولا ولده إلى ما بعده»[3]. وحاول معاوية المحاولة نفسها مع والي عليّ على مصر قيس بن سعد

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٨.

(٢) انظر على سبيل المثال، إشادة ابن عبّاس بجود معاوية وكيف أنّ هذا الجود أهّله للملك خلافاً لغيره .**تاريخ الطبريّ**، مج ٣، ص ٢٦٩. وأثناء الصراع بين عليّ ومعاوية استولى ابن عبّاس على بيت مال البصرة وهو واليها، ولمّا ضايقه عليّ هدّده بالالتحاق بمعاوية. سالم بن حمد بن سليمان العماني، **العقود الفضّيّة في أصول الإباضية**، ص ٤٠؛ وانظر حالات عديدة من اصطناع معاوية للأطراف المهمّة بالمال في **تاريخ الطبريّ** ، مج ٣، ص ص ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٧، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٥، ٢٣١؛ وفي **طبقات** ابن سعد، ج٤، ص ١٦٤؛ ج٧، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠؛ وفي **تاريخ بغداد** للبغداديّ، ج١، ص ١٧٦؛ وفي **الجواهر المنتقاة** للبرادي، ص ١٤٦.

(٣) ابن سعد، **الطبقات**، ج٤، ص ١٦٤.

بن عبادة. حيث كتب إليه واعداً إيّاه بالجاه والمال. ولننظر إلى مقطع من رسالته يناظر إلى حدّ بعيد "الشظايا" المتبقّية من مراسلته لأبي موسى: «تابعنا على أمرنا، ولك سلطان العراقين إذا ظهرت ما بقيت، ولمن أحببت من أهل بيتك سلطان الحجاز ما دام لي سلطان، وسلني غير هذا ممّا تحبّ، فإنّك لا تسألني شيئاً إلاّ أوتيته»[1]. أليست هذه المحاولات مع عبد اللّه بن عمر ومع قيس بن عبادة من جنس تلك التي وقعت مع أبي موسى والتي سكت عنها التاريخ الرسميّ لخطورتها الفائقة على جميع المستويات؟

وقد تواصلت العلاقة الحسنة بين معاوية وأبناء أبي موسى. ومن الثابت أنّه كان يقرّب أبا بردة - ابن أبي موسى -[2] ويخاطبه «بابن أخي». ووصل من حرصه على تمييزه في المعاملة أن أوصى ابنه يزيد وليّ العهد خيراً به، لأنّ **أباه كان أخاً له**[3]. وقد نفّذت هذه الوصيّة من بعده وحظي أبناء أبي موسى بامتيازات، أهمّها تولّي أبي بردة الإشراف على بيت المال[4]، ثم تولّيه قضاء الكوفة[5]. كلّ هذه

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٦٤.

(٢) ابن سعد، **الطبقات**، ج٦، ص ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٢. ومن المعلوم أنّ إثابة الخلف مجازاة لهم على تعاون سلفهم مع عثمان ومع معاوية بعد ذلك، كانت من ثوابت سياسة معاوية مثلما فعل مع أبناء أبي هريرة لمّا توفّي. فقد كتب إلى والي الوليد ابن عتبة: «انظر من ترك فادفع إلى ورثته عشرة آلاف درهم وأحسن جوارهم وافعل إليهم معروفاً فإنّه كان ممّن نصر عثمان وكان معه في الدار». ص ٣٤٠ من المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٦٨.

(٥) المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٦٩. وتواصل تمتّع آل أبي موسى بالمناصب في =

المؤشّرات المفيدة لحسن العلاقة بين الطرفين ترجّح أنّها نتاج منطقيّ لاعتراف بجميل سابق. ونوعيّة هذا الجميل تضعف أكثر فأكثر الاعتقاد السائد بأنّ نتيجة التحكيم كانت رهينة غفلة عفويّة من أبي موسى ودهاء غير محدود من عمرو بن العاصّ تجلّى في توظيف منطق الحوار لصالحه.

وفضلاً عن ذلك نجد الموقف الخارجيّ من أبي موسى والتحكيم صريح الدلالة على الشكّ في نزاهته، لكن من دون أن يقدّم هذا الموقف مبرّرات إجرائيّة. إذ نجد في المصادر السنّيّة أخباراً تثبت إدانة الخوارج لأبي موسى إدانة تصل إلى حدّ الجرم الذي يستحقّ بسببه القتل. منها الخبر التالي: قال شبيب الخارجيّ لأصحابه لمّا سيطر على الكوفة ـ وقد تعرّف على أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ـ: «أبو هذا أحد الحكمين، فقالوا: ألا نقتل هذا؟ فقال: إنّ هذا لا ذنب له فيما صنع أبوه»[(١)]. ولا يمكن أن يفكّر الخوارج في الانتقام من الابن ـ وإن لم يفعلوا ـ لو لم يكونوا متأكّدين من جرم الأب في عمليّة التحكيم. وممّا تثبته المصادر الخارجيّة أنّ أبا موسى «ذو وجهين وذو لسانين» ولذلك سيعاقبه اللّه، وأنّه «إن كان كاذباً فعليه لعنة اللّه وإن كان صادقاً فعليه غضب اللّه»، وأنّ

= الدولة الأمويّة، إلى أن أوقف ذلك عمر بن عبد العزيز. فقد كتب كتاباً إلى واليه على الكوفة جاء فيه: «لا تستعن على عملك بأحد من آل أبي موسى». أبو العرب، **كتاب المحن**، ج١، ص ٢٦٨. ومن المشهور عن عمر بن عبد العزيز أنّه قوّم كلّ ما بدا له انحرافاً في السياسة الأمويّة قبله. كما كان رأي الخوارج في أبناء أبي موسى سيّئاً، انظر الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٥٢.

(١) الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٧٢.

الحكمين معاً ضالاّن مضلاّن ويضلّ من اتّبعهما»[1]. ولا يمكن أن يكون هذا الشكّ وهذه الأحكام عليه بلا مبرّر. فدلالتها مهمّة في هذا الصدد رغم ما يمكن أن نوجّهه من نقد إلى التشكيل الواضح للأخبار التي احتوتها. فبعضها على شاكلة تنبّؤ الرسول بما سيفعله أبو موسى في التحكيم. وهذه آليّة ثابتة من آليّات الدفاع عن الموقف وشجب موقف المخالف غير المرضيّ. والدلالة المهمّة التي نعني هي بواعث معنى الشكّ في دور أبي موسى بصرف النظر عن طريقة تقديم هذا المعنى ومتعلّقاته.

لقد أحسن معاوية ومعاونوه استغلال التناقضات التي كانت تشقّ الفئات الموالية لعليّ. وكان تعويلهم على تلك الفئة القابلة لتحويل وجهة ولائها السياسيّ إلى حيث تُراعى مصالحها، من دون أن تعتبر الشرعيّة السياسيّة الاجتماعيّة للخليفة الذي يكون له الولاء. ولتحقيق هذا الهدف لا بدّ أن يقع التحكّم في نسق الأحداث بطريقة تتعارض وأهداف الفئات التي تطمح إلى إقامة تجربة سياسيّة تتجاوز كلّ الهنات التي وقعت فيها سابقتها.

وبناء على كلّ المعطيات السابقة يتّضح لنا أنّ الموقف الخارجيّ وهو الموقف الرافض للتحكيم والذي رفع شعار «لا حكم إلاّ للّه» لا يمكن أن يخضع للتحوّلات المتناقضة التي نسبها إليه خصومه. وانسجامه الذي نعني لا علاقة له بخوض معركة قديمة مدارها من يتحمّل مسؤوليّة المواقف التي تبيّن لاحقاً أنّها خاطئة أو صحيحة، في تقييم أخلاقيّ للتاريخ، بل هو انسجام مشروط بمعطيات اجتماعيّة

---

(١) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

وثقافيّة تتحكّم في بنية المجموعة الإسلاميّة التي تعيش الأزمة، وتجعل كلّ اختيار فيها مبرّراً بتاريخيّته ومنطقه الداخليّ[1].

لقد رفض الخوارج التحكيم لأنّ القضيّة بالنسبة إليهم واضحة وضوح الثوابت التي تغذّي وعيهم بالواقع وتمثّلهم "للنصّ". وبالتالي فهي ليست محلّ نظر ولا إعادة النظر حتّى تُعلّق في انتظار ما سيسفر عنه «تحكيم الرجال فيها». إنّ شعار «لا حكم إلاّ للّه» يضرب بأسباب قويّة في مقوّمات المشروعيّة التي تستند إليها إرهاصات الحركة الخارجيّة منذ تجربة عمر ثمّ تجربة عثمان كما رأينا. فقد تحرّكت الفئات الناقمة على سياسة عثمان وهي مؤمنة أنّها تردّ بذلك ظلماً لحقها وأنّ "النصّ" ومقاصده إلى جانبها. وكانت الآية التي توظّفها في هذا السياق ـ باعتبارها واضحة الدلالة على وجوب محاربة الظلم ـ هي: «قَاتِلُوا التي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَهِ»[2]. إذن فموقفها يجسّد من هذه الناحية الحقيقة المدعومة "بالنصّ" أي بالإرادة

---

(١) نستغرب وقوع دراسة أكاديميّة حديثة، وهي **حركة الخوارج: نشأتها وتطوّرها إلى نهاية العهد الأمويّ**، في معايير التأريخ التقليديّة التي تقيّم الروايات انطلاقاً من أسانيدها كأنّما الأسانيد لا يمكن تركيبها كما تركّب المتون للنهوض بوظائف محدّدة. فقد وقفت الباحثة طويلاً عند حادثة التحكيم بالانطلاق من الرواة والهدف هو الإجابة عن سؤال من يتحمّل مسؤوليّة ما جرى فيه من تذبذب في المواقف. لطيفة البكّاي، **حركة الخوارج**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١. ص ص ٢٢ ـ ٢٩؛ ويعيد باحث آخر ما جرى في التحكيم وانتصار معاوية، إلى مجرّد المفاجأة والمصادفات التي تتكرّر كثيراً في التاريخ ـ حسب عبارته. محمّد إبراهيم الفيّومي، «الخوارج والمرجئة»، ضمن **تاريخ الفرق الإسلاميّة السياسيّ والدينيّ**، ص ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٣٧. والآية من سورة **الحجرات** ٤٩/ ٩.

الإلهيّة، حسب رأيها. ولا معنى إذّاك لأن يتمّ إيقاف تحرّكاتها ـ وقد بلغت شوطاً متقدّماً ـ بتعلّة النظر في مشروعيّتها عبر الاحتكام "للنصّ" كما طلب الخصم. وحكم "النصّ" بالنسبة إليها واضح وعلى هديه تسير منذ البداية، فأيَّ حكم آخر يريد هؤلاء الذين يقترحون اللجوء إلى التحكيم الآن؟ إنّه لن يكون إلاّ مغايراً "للحقيقة" أي معارضاً للآمال التي تحفزها والتي تجد مبرّراتها في "النصّ". وهذه المغايرَة هي المؤشّر المؤذن بإحلال "حقائق" الأطراف السلطويّة المشرّعة للظلم محلّ العدالة التي تجسّدها الحقيقة الإلهيّة. هو ذا التعارض الذي أسّسه الخوارج بين "حكم اللّه" الواضح الذي لا يحتاج إلى واسطة وتحكيم الرجال الذي سيجعل من غير المشروع مشروعاً: «جعلتم حكماً على كتاب اللّه وقد استبان لكم حكم اللّه»[1]. إنّ ما رفضه الخوارج في التحكيم ليس إعمال البشر النظر في كتاب اللّه بل هو توظيف بعض البشر لكتاب اللّه حتّى يضفوا المشروعيّة الدينيّة على أعمالهم ومواقفهم المخالفة لما نصّ عليه من الاستقامة والعدل[2].

وقد أثار الشعار الذي اتّخذوه في حادثة التحكيم تأويلات مختلفة من القديم إلى العصر الحاضر. وهي تأويلات تعزل في

---

١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

٢) إنّ ما كان يتخوّف منه الخوارج في مسألة عدم الاحتكام للكتاب، هو فتح الباب أمام عدم التزام السائس بالمبادئ التي وجّهت قراءتهم له. وهو ما عبّر عنه تقريباً عبد الملك بن مروان عندما تولّى الخلافة، فعندما «سلّم عليه بها أوّل تسليمة والمصحف في حجره أطبقه وقال: هذا فراق بيني وبينك». ومن المعلوم أنّ سياسة عبد الملك لم تختلف في جورها عن غيره من الخلفاء. انظر المبرّد، **الكامل**، ص ص ١٧٠ ـ ١٧٣.

معظمها دلالته عن سياقها التاريخيّ بقدر ما تركّز على سياقها النصّيّ الضيّق، فتحصرها بذلك في اتّجاه يحوّل الشعار إلى رمز من رموز التشدّد الدينيّ والدوغمائيّة ورفض تدخّل البشر في ما يتضمّنه النصّ عموماً[١]. وقد وصل هذا الاتّجاه في الفهم ببعض الدارسين إلى اعتبار أنّ الإسلام الحركيّ الأصولي يستمدّ جذوره من هذا الشعار ومن الإسلام الخارجيّ عموماً[٢]. وسنرى في القسم المتعلّق بالمميّزات النظريّة للإسلام الخارجيّ ـ خاصّة ميزة النظر العقليّ في "النصّ" على أساس الاجتهاد ـ محدوديّة هذا الفهم وخطورته في كيفيّة تحديد المنظومات الفكريّة التي شهدتها الثقافة الإسلاميّة زمن التأسيس.

لقد كانت الوظيفة الثقافيّة السياسية الأولى لهذا الشعار هي تعيين

---

(١) اعتبر محمّد عابد الجابريّ شعار التحكيم الذي رفعه الخوارج تكريساً لهيمنة مفهوم "العقيدة" على السياسة في مقابل مفهوم "القبيلة"، أي إنّه مفتتح الربط بين الدينيّ والسياسي في الفكر والممارسة الإسلاميّين. **العقل السياسيّ العربيّ**، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠. ومع مفكّر آخر وهو حسين مروّه، لاحظنا عدم اتّساق في قراءته للحركة الخارجيّة ومستنداتها النظريّة، فهو يساير ـ من ناحية ـ مسلّمة أنّ الخوارج رفضوا تحكيم الرجال ليؤسّسوا حكم اللّه، وهذا ما يفضي في المنطق الداخليّ للنّسق الفكريّ إلى الحكم التيوقراطي؛ ويتحدّث ـ من ناحية أخرى ـ عن المبادئ السياسيّة الديمقراطيّة عند الخوارج. انظر **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، ج١، ص ص ٥٠٩ ـ ٥١٣

(٢) دافع عن هذا التصوّر دارسون متعدّدون أشهرهم هشام جعيّط في **الفتنة. جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٧؛ والمستشرق Cuperly الذي يفسّر مفاد الشعار الذي رفعه الخوارج وهو «لا حكم إلاّ للّه»، بأنّه رفض لكلّ سلطة بشريّة، أيّاً كان نوعها، *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*, p. 290.

المجموعة التي رفعته وتمييزها عن سائر الأطراف المتحاربة[1]. وأبرز مظهر من مظاهر التمييز هو الإقامة في مكان غير الأمكنة التي تمثّل المجال الجغرافي والديمغرافي للسلطة القائمة وهي المدن والقرى. فقد انسحبت المجموعة الرافضة للتحكيم في مكان خارج الكوفة وهو حروراء. ولم تبرز لها بعد سمات يمكن أن تتّخذ منطلقاً لتسميتها فسمّيت بـ"الحروريّة" كما رأينا سابقاً. وقد اقتصرت في هذه المرحلة المبكّرة من "الاستقلال" على النظر في انتظامها العسكريّ فحسب. وهذا يتماشى تماماً مع موقفها الداعي إلى مواصلة الحرب ضدّ الشاميّين. وبادرت بتعيين "أمير للقتال" وهو شبث بن رفاعة. وأجّلت النظر في مسألة الانتظام السياسيّ إلى ما بعد تحقيق النصر. فكان شعار المرحلة: «الأمر من بعد الفتح شورى، البيعة للّه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2]. وتثبت المصادر السنّيّة والخارجيّة أنّ الانسحاب لم يكن تمام القطيعة بين الطرفين بل كان بداية علاقة جديدة سبيلها الأوّل التفاوض لرأب الصدع، وسبلها التالية التقاتل والإقصاء المتبادل. وقد قدّمت مرحلة التفاوض هذه تقديماً متبايناً في الخطابين السنّيّ والخارجيّ. فالأوّل يبرز كيف قطع عليّ ورسله عذر

---

١) لقد اقترن التحكيم بالخوارج إلى درجة العلميّة والاستقرار في المعاني النمطيّة الواضحة التي توظّف في الشعر لتقريب المعاني الخفيّة أو غير الواضحة، كما في قول أبي نواس يصف اقترانه بالخمرة:

جلّ حظّي منها إذا هي دارت　　أن أراها وأن أشمّ النسيما

فكأنّي وما أزيّن منها　　قعديّ يزيّن التحكيما

أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٣، ص ٣٥٣.

٢) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١١٨.

الخوارج في عدم العودة إلى صفوفه[1]، والثاني يبرز كيف أفحم الخوارج عليّاً ورسله ونجحوا في ذلك إلى درجة أنّ عليّاً وعدهم بنقض الاتّفاق بينه وبين معاوية[2]. وهنا أيضاً نجد الخطابات تتناظر مراهنة على إجادة لعبة الإقناع والمحاجّة، كأنّما مسار الأحداث معقود بمن يجيد الدفاع عن موقفه. لقد كان متوقّعاً للمفاوضات أن تفشل لأنّ مركز الثقل في الخلاف ليس من يجيد الاستدلال على فهمه حكم "النصّ" في الأحداث الجارية والمتطوّرة بسرعة مربكة، بل من يتنازل عن موقعه وعن طموحاته ليتمكّن الطرف المقابل من دعم موقعه وتحقيق طموحاته، وهذا ما لم يكن ممكناً تاريخيّاً. فالرافضون للتحكيم لن يقبلوا عن مصادرة الموقف السياسيّ لمعاوية بديلاً. والراضون به لن يقبلوا عن التقارب مع موقف معاوية بشكل أو بآخر بديلاً. فكلّ ما توسّعت فيه الخطابات القديمة من حوارات بين الطرفين نرجّح أنّه موضوع بعديّاً ليبرّئ كلّ طرف ساحته من ذنب الدخول مع "الآخر المسلم" في صراع دمويّ. خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار النظام الدقيق لبناء الحجج في الطرح وفي الردّ وفي الاستدلال، إنّه نظام أقرب إلى الخطاب المكتوب منه إلى الخطاب الشفويّ المرتجل.

وعندما اتّضح تعذّر الوصول إلى عودة التآلف بين الطرفين بسبب التعارض الجوهريّ بين موقفيهما، بدأت المجموعة المستقلّة تنظر في تأسيس البدائل السياسيّة لانتظام داخليّ يميّزها عن غيرها

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ص ١١٩ ـ ١٢١؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٣، ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٣٥.

ويجسّد مبادئها. ونجد بوادر التنظير لخلق كيان سياسيّ اجتماعيّ مستقلّ في المراسلات الأولى التي كانت تتبادل بين "خوارج" الكوفة و"خوارج" البصرة، كما في الخطب التي كانت تلقى في اجتماعاتهم. وذلك عندما عزموا على الانفصال نهائيّاً عن عليّ بعد إصراره على إنفاذ التحكيم في الموعد المتّفق عليه مع معاوية[1]. فقد قال أحدهم في اجتماع لهم: «الرأي ما رأيتم والحقّ ما قلتم، وقد أجبنا إلى الذي دعوتم إليه، فولّوا أمركم رجلاً منكم فإنّه لا بدّ لكم من مسند وعماد ومن راية تجمعون بها وترجعون إليها»[2]. وكان أن اختاروا أول أمير منهم وهو عبد اللّه بن وهب الراسبيّ. وبهذا الإجراء تتحدّد الهويّة السياسيّة للمجموعة المؤسّسة من حيث إيجادها هيكلاً ينتظم كافّة أفرادها ويوحّد بينهم في مسألة العلاقة مع المخالف وكيفيّة التعامل معه.

ولئن لم يكن وصول العلاقة بين عليّ وهؤلاء إلى الإقصاء المتبادل مستبعداً، فإنّ غير المتوقّع هو تقديمه حسم المسائل الداخليّة - نقصد داخل الجبهة الواحدة أيّا كانت اختلافاتها - على حسم المسائل الخارجيّة العاجلة وهي مواصلة الحرب على معاوية بعدما فشل التحكيم[3].

وإذا نظرنا إلى الأحداث في منطقها الداخليّ، تكون الخطّة

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٢٨ - ١٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) قارن بين الروايتين السنّيّة والخارجيّة في كيفيّة انطلاق الحرب بين عليّ والخارجين عليه. الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ١١٩؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٣، ص ص ٢١٨ - ٢١٩؛ البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٣٥.

السياسيّة التي راهن فيها معاوية على كسب أنصار من داخل جيش عليّ وعلى إرباكه بتفعيل التناقضات التي تشقّه، غير ذات جدوى إن هي وقفت عند حدّ انقسامه مع إمكان أن يستأنف القسمان ـ كلّ من موقعه ـ القتال ضدّه في محاولة القضاء على جبهته. لذلك لا بدّ من المرحلة الحاسمة في الخطّة وهي توجيه أسلحة المنقسمين إلى بعضهم البعض. وهذا ما حدث فعلاً، فقد هاجم عليّ الخوارج في مكان انسحابهم: النهروان، ثمّ لم تلِها واقعات أخرى بين القسم المنتصر ـ وهو الذي يقوده الخليفة ـ وبين الخصم الأساسيّ معاوية.

وكانت واقعة النهروان ـ وهو جسر تواعد الخوارج على الالتقاء فيه بعد أن فارقوا عليّاً نهائيّاً ـ أوّل واقعة تعيشها هذه المجموعة وأهمّ واقعة تترك أصداء عميقة في وعيها وفي وجدانها فينشأ معها شعور بالانتماء إلى هويّة سياسيّة اجتماعيّة بدأت معالمها في التبلور، ويتأكّد لديها أنّ الآخر المخالف يريد أن يقضي عليها، من خلال تقتيله لرموزها الاجتماعيّين.

فقد اعتُبِر من قتل في هذه الواقعة ـ بالنسبة إلى الخوارج لاحقاً ـ الجيل المؤسّس الذي دفع أرواحه ثمناً لاستقلال المجموعة وتميّزها في مواقفها. هم الذين «شروا أنفسهم» في سبيل الحقيقة كما جاءت في كتاب اللّه. ومن دون سائر الواقعات التي عاشها الخوارج طيلة تاريخهم، اتُّخذت هذه الواقعة بالذات مقوّماً من المقوّمات التي تحدّد هويّتهم. إذ نجد في الخطاب الخارجيّ حضوراً مميّزاً لذكراها وذكرى من استشهد فيها، بما هي نقطة التأسيس الفعليّ للكيان المعنويّ والسياسيّ للمجموعة. لقد أصبح هناك شهداء في سبيل ما من أجله خرجت، وأصبح لديها شعور بالتوافق بين أفرادها على أساس من المبادئ يميّزها عن "الآخر" المعادي لها المتربّص بها.

لقد تأسّست هذه الهويّة معنويّاً ومعنى الوفاء لذكرى شهدائها يغذّي وعيها بضرورة المواصلة على النهج. وتنامى هذا الوعي طرداً مع الزمن وغذّاه التوتّر المستمرّ في العلاقة مع المخالف، إلى أن أضحى مقوّماً من مقوّمات الانتماء إلى المذهب. فلا يكاد تعريف بالمجموعة الخارجيّة في مصادرها يخلو من التذكير بأنّها تنحدر من هذا الجيل "الشهيد" الذي وقف ضدّ جور عثمان ورفض التحكيم واستشهد في النهروان. ونورد من هذه التعريفات ما يلي: «وندين بتصويب أهل النهر في إنكارهم الحكومة يوم صفّين... وقد كان فضل المنكرين للحكومة مشهوراً وصلاحهم معروفاً... قاتلهم عليّ... رحمهم اللّه وغفر لهم **ومنّ علينا بالتمسّك بآثارهم والسلوك على منهاجهم**»[1]. ومن هنا يتشكّل معنى "السلف الصالح" و"السلف المرجع" في المنظومة الفكريّة لهذه المجموعة، على غرار سائر المجموعات المناظرة لها داخل الثقافة الإسلاميّة.

ولم يقتصر معنى الانتماء إلى شهداء النهروان والوفاء لهم على تحديد الهويّة معنويّاً، بل تجاوز ذلك إلى ضرب من الممارسة الطقوسيّة التي تبقي ذكراهم حاضرة في الوجدان باستمرار، وتتمثّل في زيارة موقع الحادثة وأداء الصلاة فيه والاستغفار للشهداء والبكاء عليهم[2]. وقد عارض أعداء الخوارج هذه الممارسة الطقوسيّة

---

(١) التعريف من كتاب الشيخ أبي الربيع سليمان بن يخلف أورده البرادي في **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٤٤ ـ ١٤٥. وانظر أيضاً تعريفاً مماثلاً لعبد اللّه بن إباض في المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٦٢؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٤، ص ١٥٦.

التمجيديّة، بممارسة مضادّة تحقيريّة. ودليل ذلك أنّه عندما وقعت مجموعة من الخوارج في الأسر في عهد الخليفة المهديّ، وكانت متّجَهاً بها إلى بغداد، عوملت معاملة مهينة عند المرور بالنهروان تحديداً[1]. وفي هذا المستوى يتوسّع الصراع فيتجاوز البعد العسكريّ ليشمل البعد الرمزيّ الأعمق وقعاً في نفوس الجميع، المنتصر منهم والمنهزم.

وبالنسبة إلى الخوارج ـ مؤسّسين وأتباعاً ـ توغل صورة الذين استشهدوا في النهروان وهم يعدّون بالآلاف، في النموذجيّة والمثل الأعلى. وتتركّز المعاني حولهم في وجاهة الرأي والموقف. ومن مكوّنات هذه الصورة أنّ «فيهم سبعين من أهل بدر» و«أربع مائة يقال لهم أهل السواري لا يبرحون من المسجد من شدّة اجتهادهم»، وأنّهم باعتراف الخصم «خيار المسلمين وفقهاؤهم»، وأنّ فيهم من أكّد الرسول أنّ مآله الجنّة[2]... إلى غير ذلك من المكوّنات المؤسّسة لشرعيّة السلف وتميّزه، ثمّ المؤسّسة ـ من وراء ذلك ـ لشرعيّة المجموعة السائرة على النهج ذاته والمعتبرة نفسها مواصلة للفهم «الأوّل الصحيح» للنصّ والتفاعل «الأوّل الصحيح» مع الأحداث. وستكوّن كلّ هذه المعطيات عبر التقادم في الزمن الإيديولوجيا المؤسّسة لمجموعة مميّزة عن غيرها من المجموعات، والمبرّرة لاختياراتها ولوجودها أصلاً[3].

---

(١) فاروق عمر فوزي، **الخلافة العبّاسيّة**، ج١، ص ١٣٤.
(٢) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٤٢، ١٤٣.
(٣) انظر التحليل المهمّ الذي قدّمه ريكور Ricoeur لوظائف الإيديولوجيا في كتابه: *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 338 - 347.

لقد كانت حادثة النهروان رغم الهزيمة العسكريّة التي عرفتها فيها المجموعة الخارجيّة الناشئة المناسبةَ السياسيّةَ التي ستدفع بهذا الاختيار إلى اكتماله في شكل الانتظام الداخليّ الذي سيسود المجموعة سياسيّاً وعسكريّاً وثقافيّاً. فهي ستمرّ إلى ردّ الفعل على المخالف على جميع الأصعدة، **أوّلا** لأنّ لها مُثُلاً ومبادئ تؤطّرها اجتماعيّاً، كما أنّه أصبح لها شهداء في سبيل هذه المبادئ ينبغي الوفاء لهم، و**ثانياً** لأنّ علاقتها مع الآخر المخالف استقرّت في الإقصاء المتبادل.

لقد ظلّ مقاتلو المجموعة المتبقّون من هزيمة النهروان مستقلّين في المكان حيث انسحبوا إلى النخيلة وولوا عليهم قائداً جديداً هو فروة بن نوفل الأشجعيّ. ولم تكن قدراتهم العسكريّة تسمح بالانتقال إلى مرحلة الهجوم على المخالفين. فتكبّدوا من جديد هزيمة ضدّ جيش معاوية هذه المرّة، وذلك بعد مقتل عليّ وتنازل الحسن عن الخلافة. وينضمّ شهداء النخيلة إلى شهداء النهروان في وعي المجموعة وفي ذاكرتها. فهم أيضاً مرجع سلفيّ يساهم في بلورة الوعي المشترك بكيان مميّز. يقول أحد شعراء الخوارج:

إنّا نَدِينُ بما دان الشراةُ به   يوْمَ النخَيْلة عند الجَوْسَقِ الخَرِبِ
قومٌ إذا ذُكِّروا باللّه أو ذَكَرُوا   خَرّوا من الخوف للأذقان والرُّكَبِ[1]

ويتجذّر عداؤها لدولة معاوية، إذ ينضاف إلى الخلاف الجذريّ السابق معه كونه سبباً في الإجهاز على سلفها المؤسّس. وستكون شعارات الثأر لشهداء النهروان والنخيلة جنباً إلى جنب مع شعارات

(١) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

الجهاد في سبيل المطالبة بالعدل والأمر بالمعروف والنهي عن النكر. ونجد في رسالة لإمام إباضيّ عاش في القرن الثالث للّهجرة، وهو محمّد بن أفلح، إقراراً بمبدأ الاتّباع للسلف الصالح المؤسّس للحركة. ورسالته هي بمثابة البيان السياسيّ الثقافيّ للمجموعة. يقول: «وعليكم معاشر المسلمين باتّباع الماضي من أسلافكم والمتقدّمين من أئمّتكم الصالحين من أهل دعوتكم. فاقتفوا آثارهم واهتدوا بهداهم واحذروا الزيغ عن طريقهم والميل عن منهاجهم»[1]. وفي هذا الإطار من تحديد تميز المجموعة في الحاضر بناء على تميّزها في الماضي، ستكون تحرّكاتها العسكريّة اللاحقة، كما سيكون تنظيرها للمواقف والرؤى الفكريّة الخاصّة بها.

الخلاف المستمرّ مع السلطة القائمة

لقد مثّل الخوارج أبرز اختلاف سياسيّ عسكريّ تعيشه سلطة الأمويين. وقد همّ كامل فترة حكمهم ليستمرّ من بعدهم مع العبّاسيّين، وذلك قبل أن ينجحوا في تكوين دول خارجيّة في أطراف الدولة بعيداً عن السلطة المركزيّة. وليس لتعرّضنا لمظاهر الاختلاف العسكريّ الذي حكم علاقتهم مع السلطة القائمة غاية الاستقصاء التأريخيّ لمجمل تحرّكاتهم فهذا مجال اختصاص المؤرّخين وقد أطنبوا فيه من القديم إلى الحديث، بل هو مشدود إلى غايتين: **الأولى** بيان خاصيّة يكاد ينفرد بها الإسلام الخارجيّ وهي الارتباط المشروط بين التنظير أي الموقف من الواقع والتطبيق أي الفعل في

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

الواقع، و**الثانية** البحث في مسلّمة متداولة حول الإسلام الخارجيّ وهي ارتباطه بالعنف والتطرّف في رفض الآخر المسلم[1]. ومن المعلوم أنّ الباعث الأساسي على هذا الاعتقاد هو مجرّد النظر إلى تاريخ الحركة الخارجيّة العسكريّ الحافل بالوقائع والحروب. وهو نظر أحاديّ الزاوية يحجب الدور الأساسيّ للسلطة السنّيّة القائمة في دفع مخالفيها إلى الاستقرار في هذا الموقع العدائيّ تجاهها وذلك بمنعها حقّ الاختلاف ومصادرتها له بكلّ الوسائل المتاحة عصرئذ. وسنرى لاحقاً أنّها بتعسّفها وبتقصّيها للمخالفين لها في السرّ والعلانية حملتهم على مغادرة الحواضر والتجمّعات السكنيّة القابلة للمراقبة، والتحصّن في البوادي والمناطق البعيدة. فقضت بذلك على إمكانيّة

---

(١) ليس غريباً أن تصوّر المصادر والمراجع المنحازة مذهبيّاً ـ وهي الغالبة ـ الإسلامَ الخارجيَّ تصويراً يبرز اقترانه بالعنف وبالتشدّد في مناصرة المذهب، على حساب المنطق السلميّ والاعتدال، فهذا من قوانين الخطابات الإيديولوجيّة في اختلافها وتصارعها الضمنيّ والصريح. لكنّ الغريب هو أن تعيد إنتاج هذا التصوّر بحوث توصف بكونها علميّة وأكاديميّة مثل **دائرة المعارف الإسلامية** في مقال «KHARIDJITES»، و**الفتنة ـ جدليّة الدين والسياسة** لهشام جعيّط، و**حركة الخوارج** للطيفة البكّاي، فقد ذهب الأستاذ جعيّط مثلاً ـ وتبعته في ذلك تلميذته البكّاي ـ إلى أنّ الخوارج متعوّدون على الموت وأصبح هواية لديهم! لما يفضي إليه من الفوز بالجنّة، وأنّهم في النهاية، المهد الأوّل الذي ولد فيه التطرّف الدينيّ والإرهاب. انظر ص ص ٢٢٤ ـ ٢٣٥، من **الفتنة**، وص ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩، من **حركة الخوارج**. ويذهب باحث أكاديميّ آخر ـ وهو محمود إسماعيل ـ إلى أنّ اختصاص الخوارج بالعنف كان من بين الأسباب التي جعلت المذهب الخارجيّ ينتشر عند البربر في المغرب، وذلك «لميل البربر الغريزي (كذا!) للتطرّف». **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ٤١.

التعايش السلميّ بين كافّة الاختيارات في ظلّ شرعيّة الاختلاف التي يقتضيها الواقع ويسمح بها "النصّ".

فقد كان عبيد اللّه بن زياد مثلاً «يلجّ في حبس الخوارج وقتلهم»، ومنعهم من حقّ الاختلاف عنه كما فعل مع أبي بلال مرداس. ومبرّراته في هذه السياسة التعسّفيّة هي المنطق الإقناعيّ الذي يتميّز به الخوارج وقدرتهم الخطرة على كسب الأتباع. وهو ـ تبعاً لذلك ـ يريد أن «يقمع النفاق قبل أن ينجم، فكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع»، حسب عبارته(1). وكما فعل مع عروة بن أديّة بعد أن أقرّ أنّه على رأي الخوارج وأكّد له أنّ لا نيّة له في الخروج. ولمجرّد اختلافه عنه في الرأي، ولنصحه إيّاه «أمر به فقطعوا يديه ورجليه... ثمّ أمر به فقُتل ثمّ صُلب على باب داره»(2). لقد أراد ابن زياد أن يحارب الرأي و«قوّة المنطق» عند المخالف «بمنطق القوّة». وهذه الطريقة في المعاملة هي التي ستجعل هذا المخالف يستميت في التشبّث برأيه ويلجأ بدوره إلى منطق القوّة، رادّاً الفعل مدافعاً عن وجوده.

بل إنّ أشهر رموز الخوارج تطرّفاً في اعتماد العنف مع المخالفين ـ وهو نافع بن الأزرق ـ لم يتحوّل إلى هذا الموقف إلاّ في

---

(1) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٨٢؛ وعبّر باحث معاصر عن هذه الخاصيّة التي يتميّز بها الخطاب الخارجيّ بقوله: «كانت لآرائهم جاذبيّة متجدّدة دائماً». محمّد إبراهيم الفيومي، «الخوارج والمرجئة»، ضمن **تاريخ الفرق الإسلامية السياسيّ والدينيّ**، ص ١٢٤.

(2) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٩١؛ ووجد أعلام آخرون المصير نفسه على أيدي الأمويّين وعمّالهم، انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ١٢٥؛ وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج٣، ص ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

ملابسات دفعته إلى ردّ الفعل. وتمثّلت في ما رآه في الواقع من طغيان العنف الموجّه ضدّ المخالفين للسلطة. فقد كان نافع من العلماء وله مع عبد اللّه بن عبّاس مناظرات[1]. وكانت له مجالس يحضرها أصحابه. و«كان ذا لسان عضب واحتجاج وصبر على المنازعة»[2]. وقد أقنعه بعض أصحابه ـ وهو شاعر مجتهد ـ بأنّ «مجرّد الكلام» في مواجهة الطغيان والعنف وتجنّب خطرهما غير مجد، وأنّه ينبغي أن يفعل أكثر ممّا يقول. وتمثّل بشعر:

لسانُكَ لا تنْكَى به القومَ إنّما ... تنالُ بكفّيْكَ النجاةَ من الكرَبِ

فجاهدْ أناساً حاربوا اللّهَ واصطبرْ ... عسَى اللّه أنْ يخزيَ غويَّ بني حربِ[3]

وكانت حجّة نافع بعد أن اختار الخروج على الولاة الظلمة هي ما يمارسونه من الظلم «ليلاً نهاراً» فلا عذر إذّاك للقاعدين عن الخروج في نظره[4]. واعتبر أنّ التقيّة غير جائزة في قول ولا عمل[5]. وفي عهد عبد الملك بن مروان لاقى أعلام الخوارج عنتاً رغم أنّ الكثير منهم آثروا منطق الإقناع والمحاجّة مع غيرهم وهجروا طريق العنف. ولنا في ما تقدّمه بعض المصادر غير الخارجيّة أمثلة متعدّدة، منها ما نجده في الكامل. يقول المبرّد متحدّثاً عن محاكمة كان الخليفة يجريها لخارجيّ: «وجعل (الخارجيّ) يبسط له من قول الخوارج ويزيّن له من مذهبهم بلسان طلق وألفاظ بيّنة ومعان قريبة.

---

(١) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣) المبرّد، **الكامل** ج٢، ص ٢٠٣. والشاعر هو أبو الوازع الراسبيّ.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢١٣.

(٥) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ١٢٢.

فقال عبد الملك بعد ذلك ـ على معرفته ـ: لقد كاد يوقع في خاطري أنّ الجنّة خلقت لهم، وأنّي أولى بالجهاد منهم. ثمّ رجعتُ إلى ما ثبّت اللّه عليّ من الحجّة وقرّر في قلبي من الحقّ. فقلت له: لنا الآخرة والدنيا وقد سلّطني اللّه في الدنيا، ومكّن لنا فيها وأراك لست تجيب بالقول! واللّه لأقتلنّك إن لم تطع»[1].

إنّ ما نريد أن نبيّنه من خلال هذه الأمثلة هو أنّ المسلّمة المتداولة حول علاقة الإسلام الخارجيّ بالعنف ينبغي أن تراجع جذريّاً على ضوء الحقائق التاريخيّة التي تهمّ المعاملة العدائيّة المتطرّفة التي اعتمدتها السلطة القائمة مع الخوارج خاصّة، منذ واقعتي النهروان والنخيلة وصولاً إلى المراحل المتأخّرة من وجودهم. فلا نكتفي بالنظر إلى ما شجبه الخطاب الرسميّ من العنف الذي مارسته بعض فرقهم، بل ينبغي أن ننظر ـ بعد إزالة الحجب عن المسكوت عنه ـ إلى حدّة العنف الذي مارسته السلطة الرسميّة ضدّهم. ولا نعني بالعنف هنا مجرّد البعد الجسديّ فيه من حبس وتعذيب وتقتيل، بل نعني وبالأساس العنف المعنويّ الرهيب الذي ينجح الخطاب في خلقه عبر إنشاء معان وتكريسها، تمسّ في الصميم بحقيقة انتماء المخالف إلى الجماعة الموسّعة وثوابتها التي يجمعها "رأسمال رمزيّ" واحد. فلا نتصوّر أنّ الإرهاب المسلّط على ذات اجتماعيّة بنكران انتمائها إلى القاسم المشترك الذي يؤسّس وعيها بكيانها، هو أقلّ وقعاً وخطورة من تسليط عنف ماديّ عليها. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى بعض الإجراءات الاجتماعيّة القضائيّة القاسية التي اتّخذت في مراحل معيّنة منذ القديم ضدّ من سمّوا بـ"أهل الأهواء" ـ

---

(١) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٧١.

ومنهم الخوارج ـ والمتمثّلة في إسقاط عدالتهم ورفض شهادتهم، فيستوون في ذلك مع غير الراشد ومع المجانين[1]. بل إنّ هذه الإجراءات اتّخذت أيضاً ـ وفي ظروف محدّدة ـ ضدّ الإباضيّة وهم أكثر الفرق الخارجيّة تسامحاً واعتدالاً في معاملة المخالفين لهم[2].

انطلقت التحركات العسكريّة الخارجيّة بعد بضع سنين من معركة النهروان وحوافز عديدة تحدو القائمين بها. «فالولاة ظلمة وسنّة الهدى متروكة»، و«قتلة إخوانهم في المجالس آمنون»، و«الجهاد واجب»، و«إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبة»[3]. ويمكن أن نختزل هذه الحوافز التي تكرّرها المصادر بصيغ مختلفة في معطيين هما الأساس الذي يصدرون عنه في سعيهم إلى ترجمة اختياراتهم في الواقع. المعطى **الأوّل** ثابت منذ الإرهاصات التي هيّأت لتكوّنهم سياسيّاً وهو جنوح السلطة القائمة إلى خدمة المصالح الفئويّة مخيّبة بذلك آمال الفئات الضعيفة أو المهمّشة، والمعطى **الثاني** متغيّر وهو ردود الفعل التي تقتضيها منهم مراحل الصراع مع الأطراف السلطويّة المتسبّبة في "خيبة الأمل". وبقدر ما مثّل الأوّل عامل توحيد بين صفوفهم مثّل الثاني عامل تفريق وتشرذم. ونرجّح أنّ الاختلاف الذي جرى تضخيم شأنه في مصادر الخصوم لا يتجاوز المواقف العسكريّة التي تهمّ كيفيّة التعامل مع الآخرين إلى المواقف

---

(١) كان أصحاب الحديث في تحالفهم مع السلطة السياسيّة السنّيّة، هم من يرعى تطبيق هذه الإجراءات. انظر دراستنا **في الائتلاف والاختلاف ـ ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، ص ص ٢٢٩ ـ ٢٤٠، ٢٦٣ ـ ٢٨٠.

(٢) فرحات الجعبيريّ، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة**، ص ١٨٥.

(٣) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ١٧٤.

الفكريّة السياسيّة المميّزة للمجموعة. وقد سجّل هذا الاختلاف بعد التحالف الظرفيّ مع الثائر على دولة الأمويّين عبد اللّه بن الزبير. أمّا قبل ذلك فقد كانت المجموعة متناسقة في تحرّكاتها.

تسجّل كتب التاريخ أنّ الجيل الأوّل من الخوارج قد حمل على عاتقه مسؤوليّة الثأر لشهداء الحركة. وكانت تحرّكاته العسكريّة سريعة وقليلة العدد أحياناً، ودارت في معظمها حول البصرة والكوفة. وفي حال الهزيمة كان الخوارج ينسحبون إلى المناطق الشرقيّة في فارس. وقد اشتهر من أوائل قوّادهم المستورد بن علّفة وحُمران بن أبان.

وقد عيّن معاوية قائد عليّ السابق زياد بن أبيه(سنة ٤٥ هـ) ـ بعد أن أغراه برفعة النسب[١] وبالجاه ـ والياً على العراق لقمع التمرّد هناك. كما اتّبع سياسة الترغيب والترهيب مع مخالفيه. ويبدو أن سياسة الترغيب عبر الإغراء بالمال لم تكن ناجعة مع الخوارج، لأنّ ردود الفعل التي سجّلت في هذا الصدد تدلّ على عدم تحوّل المستهدفين بهذا الإغراء عن آرائهم ومواقفهم. من هذه الردود استخفاف أحد الخوارج بما أغدقه عليه زياد من أموال حتّى لا يخرج عليه. ومنها رجوع أحدهم عن موالاته بعد أن نعم بأعطياته

---

(١) أثارت قضيّة استلحاق معاوية لزياد بأبيه أبي سفيان ضجّة في الأوساط الفقهيّة، أدان فيها الفقهاء خاصّة في العهد العبّاسيّ هذا التصرّف واعتبروه غير شرعيّ. انظر تحامل الطبريّ على هذه الشخصيّة لهذا السبب وأسباب أخرى، فهو يسمّيه «الدعيّ بن العاهرة» ويصرّ على إلحاقه بأمّه سميّة، **تاريخ الطبريّ**، مج٣، ص ص ١٥١ ـ ١٥٢، ١٩٥، ٢٢٥، ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ٣٥٧. وقد أبطل الخليفة العبّاسيّ المهديّ نسب آل زياد إلى سفيان. المصدر نفسه، مج٤، ص ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧؛ وكان رأي الفقهاء في العهد العبّاسيّ أنّ استلحاق زياد بنسب معاوية غير شرعيّ، ورفعوا مبدأ «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وبالمنصب الذي أسنده إليه[١]. لذلك كان الغالب على سياسة زياد مع الخوارج التشدّد والملاحقة. ولم يلتزم فيها بـ"أصول" الحرب وأخلاقياتها. كان يحارب الخوارج بدءاً بتعذيب ذويهم وقتلهم إن هم لم يردعوهم عن العصيان. قال في خطبة له: «وإنّي أقسم باللّه لآخذنّ الوليّ بالوليّ، والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والصحيح منكم بالسقيم، حتّى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول: انجُ سعد فقد هلك سعيد»[٢]. وكان يجبر كلّ قادر على حمل السلاح على الخروج في كتائبه لمحاربة الخوارج. وكان يقتل الأطفال والنساء، ويعاقب على مجرّد حمل العقيدة الخارجيّة مجبراً بذلك "المسالمين" من الخوارج على اللجوء إلى العنف. إذ لا يحقّ لأحد في نظره خلاف ما عليه عامّة الناس» وإن فعل ضرب عنقه[٣]. وكان الإرهاب الذي يمارسه لحشد المحاربين في جيشه سبباً مهمّاً في انعدام الفاعليّة في عدد المقاتلين الذين «يحصل عليهم»[٤]. بينما تتجلّى هذه الفاعليّة أو ما سمّاه الجاحظ بـ"استفاضة النجدة"[٥] في

---

١) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ص ١٩٧ ـ ٢٠٠؛ وانظر في سياسة بني أميّة في تجييش الناس قسراً لقتال الخوارج، نصّ رسالة بعث بها خالد بن عبد اللّه إلى أهل البصرة والكوفة، يهدّدهم فيها بالعقوبة ومصادرة الأموال والحرمان من العطاء والنفي. المصدر نفسه، مج٣، ص ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥.

٣) المصدر نفسه، مج٣، ص ١٩٧.

٤) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧؛ الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٥١.

٥) يثبت الجاحظ في نصّ مهمّ عوامل تميّز جميع الأصناف الخارجيّة بالشجاعة والفروسيّة، ومفاد رأيه أنّ الديانة أو ما يمكن أن نعبّر عنه اليوم بالإيمان =

العدد القليل نسبيّاً من الخوارج[1].

وواصل عبيد اللَّه بن زياد (تولّى القيادة سنة ٥٥ هـ) سياسة أبيه المانعة لحقّ الاختلاف. فقد هدّد أهل البصرة قائلاً: «فوالذي لا إله غيره لئن بلغني عن رجل منكم خلاف لأقتلنّه وعريفه ووليّه، ولآخذنّ الأدنى بالأقصى حتّى تستمعوا لي، ولا يكون فيكم مخالف ولا مشاقّ»[2]. وقد دفعت هذه السياسة الصراع المذهبيّ إلى الاحتداد، فأصبح العنف لغة التعامل بين المجموعات المذهبيّة. وتجلّى ذلك ـ بالنسبة إلى الخوارج ـ في معارك ملحميّة خاضوها ضدّه، خاصة تحت قيادة أبي بلال مرداس بن أديّة وأخيه عروة بن أديّة وحيّان بن ظبيان.

ومثّلت ثورة عبد اللَّه بن الزبير على الأمويّين سنة ٦٤هـ ونجاحه في إضعاف قوّتهم العسكريّة مناسبة مهمّة مكّنت الخوارج من استعادة قواهم وتنظيم صفوفهم بعد حملات الإبادة التي تعرّضوا لها. وقد انضمّوا في البداية إلى هذا الثائر الذي يجمعهم معه عدوّ واحد وهو الأمويّون. لكنّهم انفصلوا عنه لمّا تبيّن لهم خلافه. وقد جنّد ابن الزبير المهلّب بن أبي صفرة لمحاربتهم. وثبت المهلّب على قتالهم حتّى

= بمبادئ معيّنة، هو الذي جعلهم يتميّزون في هذا المضمار. انظر **الرسائل**، ج٤، ص ص ١٧٢ ـ ١٢٨.

(١) من الطريف أنّ المصادر غير الخارجيّة حافلة بشواهد على الشجاعة النادرة التي يتميّز بها الخوارج. انظر المبرّد، **الكامل**، ص ص ١٨٤، ١٨٥، ١٨٨؛ الجاحظ، **الرسائل**، ج٤، ص ص ١٩٦ ـ ٢٢٠؛ الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ص ١٨٦، ٢٨٥، ٥٥٧؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ١٢٨.

(٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٢٨١.

بعد أن قُتل قائد عبد اللّه بن الزبير ـ وهو مصعب بن الزبير سنة ٧١ هـ ـ أمام عبد الملك بن مروان. وأبدل بسرعة موالاته إلى الخليفة المنتصر. فكان محلّ تهكّم من الخوارج لأنّه يقاتل مثل المرتزقة"[١].

وفي ظلّ الصراع الثلاثيّ الدائر، ضعفت سيطرة عبيد اللّه بن زياد على البصرة وتمّ طرده منها ففرّ إلى الشام. وعاد الخوارج إليها ومنها كانوا يخطّطون لنشر المذهب وكسب المزيد من الأتباع. وتسجّل لنا المصادر أنّ قادتهم نافعاً بن الأزرق وعبد اللّه بن إباض وابن الصفّار[٢] قد اختلفوا في هذا التخطيط ومتعلّقاته النظريّة والعمليّة. من قبيل حكم القاعد منهم عن الجهاد، وحكم المخالفين

---

١) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ٢٥٢؛ الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٢٧.

٢) يرجّح الكثير من الدارسين ـ وخاصّة من المستشرقين ـ أنّ هذه الشخصيّة لا وجود لها وأنّ تسمية الصفريّة تنطبق على كامل الخوارج، وهي متأتّية من صفة ذكروا بها لاصفرار وجوهم من كثرة التعبّد والزهد. إضافة إلى ذلك لم يعرف لهذه الفرقة ـ إن صحّ تميّزها عن سائر الخوارج ـ مواقف خاصّة في الكثير من المسائل باستثناء التوسّط في حكم المخالف، بين ما ذهب إليه الأزارقة وما ذهب إليه الإباضيّون. فهم يجيزون التقيّة والقعود في حالة "الكتمان"، على غرار الإباضيّة ولكنّهم لا يعتبرون المخالفين كفّار نعمة مثلهم، بل يعتبرونهم مشركين مثلما يعتبرهم الأزارقة. انظر W. Madelung, «SUFRIYYA», *E. I2*, T.9, pp. 799 - 801. لكن لا يتماسك هذا الرأي كثيراً عندما نعرضه على النصوص القديمة الخارجيّة وغيرها. ذلك أنّنا نجد تمييزاً واضحاً فيها بين تفريعات خارجيّة من بينها الصفريّة. ومن المعلوم أنّ هذا الفرع الخارجيّ أقام دولة في شمال إفريقيا على غرار الإباضيّة، لكنّ تراثه اندثر خلافاً للتراث الإباضيّ. انظر: محمود إسماعيل عبد الرازق، **الخوارج في بلاد المغرب حتّى منتصف القرن الرابع الهجريّ**، ص ص ١٠٩ ـ ١٤٣.

لهم بين كفر النعمة أو النفاق، وكفر الإشراك[1]، وغير ذلك من المسائل ذات الصلة المباشرة بالعلاقة مع المخالف. ففي حين اعتبر: ابن الأزرق مشركاً يحلّ معه ما يحلّ مع غير المسلم من المشركين. اعتبره ابن إباض كافر نعمة وأحكام يحلّ قتاله ولا يحلّ سبيه[2]. وتوسّط في الحكم ابن الصفّار. ويمثّل هذا التخطيط وما جدّ فيه من اختلاف مؤشّراً مهمّاً على تطوّر الحركة في اتّجاه التفكير في خوض تجربة التأسيس السياسيّ وما يقتضيه من وضوح في مستوى التعامل مع الآخر المختلف فضلاً عن التعامل داخل أتباع الحركة. فالإشكال المحدّد لإمكانات هذا التعامل لا يمسّ بالثوابت النظريّة والانتروبولوجيّة التي تكوّن على أساسها الاختيار الخارجيّ. لذلك لا يمكن أن نجاري المسلّمة المتداولة حول خطورة الانقسامات بين الخوارج وتفرّعها بطريقة تجزيئيّة لا منطق لها أحياناً[3]. خاصّة أنّ بعض المصادر القديمة والمراجع الحديثة وصلت بها إلى درجة

---

(١) عمر بن جميع، «عقيدة التوحيد»، ص ٨. (ضمن دراسة مرقونة للأستاذ فرحات الجعبيريّ، **عمر بن جميع وكتاب عقيدة التوحيد**)؛ وانظر عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠١، ص ص ١٧٤ ـ ١٨٠.

(٢) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ٢٠٨ ـ ٢١٤؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**. ج١، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) انظر على سبيل المثال أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٣، ص ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤؛ وقد انتبه بعض المفكّرين منذ القديم إلى أنّ تفريع المذاهب لتبلغ ثلاثاً وسبعين فرقة، ليس إلاّ من عمل كتّاب **الملل والنحل** كما أوردوا في الحديث المتداول بينهم. انظر: الشاطبيّ، **الاعتصام**، بيروت، دار المعرفة، ج٢، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٣٠.

الحكم بالفوضويّة على هذه الحركة مع انعدام التخطيط ووضوح الأهداف، أي أصبحت خروجاً للخروج ليس أكثر.

وانطلاقاً من هذا الاختلاف أصبحت كلّ مجموعة تتحرّك عسكريّاً من دون تنسيق مع الأخرى. فقد انفصل نجدة بن عامر لحنفي وأتباعه واتّجه إلى اليمامة. ومن هناك تحركوا وتمكنوا بقيادته وبقيادة أبي طالوت وأبي فديك، من الاستيلاء على مناطق مهمّة في جزيرة العرب في الشرق وفي الجنوب مثل صنعاء واليمامة والبحرين وعمان وكرمان والطائف، وجبوا خراجها. كما هدّدوا المدينة ومكّة[1].

وخاض نافع بن الأزرق ـ يمثّل وأتباعه الشقّ المتطرّف في معاملة المخالفين ـ[2] تجربة عسكريّة حافلة بالوقائع الملحميّة كما عترف بذلك الخصوم. ولكنّها لم تعمّر طويلاً إذ لم يتجاوز وجود لأزارقة الخمس عشرة سنة (من سنة ٦٤ هـ إلى سنة ٧٨ هـ) وكانت مناطق سيطرتهم مركّزة في شرق الدولة الإسلاميّة، في الأهواز وإصبهان وكرمان. وهدّدوا البصرة والكوفة والمدائن في أكثر من مناسبة. وجبوا خراج الأماكن التي يسيطرون عليها[3]. واشتهرت لهم في كتب التاريخ معارك مثل معركة دولات ومعركة سِلّى وسِلّبرى ومعركة الريّ. ومن أشهر قوّادهم نافع بن الأزرق وعبد اللّه بن

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**،ج ٤، ص ص ٢٠ ـ ٢٣.

(٢) اعتبر الإباضيّة تحرّك أبي يزيد الخارجيّ، في إفريقيّة في النصف الأوّل من القرن الرابع للهجرة، من قبيل تحرّك الأزارقة في المشرق. انظر **طبقات المشائخ بالمغرب** للدرجينيّ، ج١، ص ١٠٠.

(٣) المبرّد، **الكامل**، ج٢،ص ٢١٤.

الماحوز وأخوه عبيد اللّه وقطريّ بن الفجاءة[1].

ولم يُشهد للخوارج الصفريّة تحرّك عسكريّ قبل سنة ٧٥ هـ. حيث ظهروا في المناطق الشرقيّة الشماليّة من الدولة الإسلاميّة، في دارا قرب نصيبين، وفي أرض الجزيرة والموصل وواسط والأهواز وكرمان وجلولاء وخانقين. وهدّدوا الكوفة في أكثر من مناسبة. وانتصروا على القوّاد الذين يرسل بهم الحجّاج لمحاربتهم. ولم يتمكّن من إضعاف قوّتهم إلاّ بمدد عسكريّ مهمّ من الشام. وعُرف من قوّادهم صالح بن مسرّح وشبيب بن يزيد الشيباني وزوجته غزالة.

وقد ساهمت سياسة الحجّاج في العراق في تقوية شوكة الخوارج بطريقة غير مباشرة. ذلك أنّ تعسّفه وإجباره الناس على الخروج في جيشه كانا وراء ظاهرة التحاق الكثير منهم بالخوارج ودعم صفوفهم[2]. وأهمّ حدث سجّل في إطار هذه الظاهرة هو التقارب الذي حصل بين مطرّف بن المغيرة بن شعبة ـ والي الحجّاج على المدائن ـ والخوارج. إذ تبادل الطرفان الرسائل واتّضح تقارب موقفيهما من سياسة الحجّاج والخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان. ولكن لم ينجح تحالفهما طويلاً لأنّ السلطة حشدت ضدّهما الجيوش من الشام وتمكّنت من الانتصار عليهما[3].

وبعد هذه الهزائم التي لحقت الخوارج هدأت تحرّكاتهم

---

(١) أصبح مضرب مثل في قوّة البأس، فقد قيل: «ما استحيا شجاع أن يفرّ من عبد اللّه بن خازم السلمي وقطريّ بن الفجاءة». إبراهيم يونس، **فارس من قطر: قطريّ بن الفجاءة**، ص ٧٩.

(٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٧٨.

(٣) المصدر نفسه، مج٣، ص ص ٥٩٢ ـ ٦٠١.

العسكريّة في الربع الأخير من القرن الأوّل للهجرة، قبل أن تعاود الظهور في مطلع القرن الثاني إثر هدنة ذات دلالة خاصّة كانت لهم مع الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز، كما سنبيّن بعد طرحنا لقضيّة الاستعراض التي قرنت بالتجربة الخارجيّة قديماً وحديثاً.

لكن لا بدّ من التنبيه أوّلاً إلى ما كان لهذه التجارب العسكريّة القاسية وإلى ما كان لسياسة القادة الأمويّين مثل زياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد والحجّاج بن يوسف والمهلّب بن أبي صفرة، من عميق الأثر في تشكيل موقف الخوارج من الآخر المخالف فضلاً عن أثرها في محاصرة حركتهم وإضعافها. فقد كان تعسّف السلطة على المخالفين عموماً والخوارج خصوصاً، يتجاوز اعتبارات مسؤوليّتهم المباشرة عن الفعل أو الموقف، إلى تحميل المسؤوليّة لأقاربهم والمنتمين إلى قبائلهم إن هم لم يردعوهم. كما تجلّى تعسّف السلطة الأمويّة في كيفيّة معاملتها للمخالفين لها في السرّ والعلانية. وتمثّلت في عدم التحقيق في الاتّهام الذي يرمى به البعض لأسباب مختلفة[1]، والتعذيب[2]، والتمثيل بالجثث (خاصّة تعرية النساء

---

1) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٨٥.

2) انظر على سبيل المثال تعذيب عبيد اللّه بن زياد لعروة بن أديّة، (**الكامل** للمبرّد، ج٢، ص ص ١٩٠ ـ ١٩١) وللخارجيّة البلجاء بطريقة بشعة، (**كتاب المحن** لأبي العرب التميميّ، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧). وقد استفزّ بسلوكه هذا من كان مسالماً من الخوارج ويرفض مقاتلة المخالفين، فتحوّل إلى صفوف المتمرّدين الرافضين للعيش مع الولاة الظلمة، مثل أبي بلال مرداس بن حدير وكلّ من خرج معه. انظر **الكامل** للمبرّد، ج٢، ص ص ١٨١ـ ١٨٥؛ وانظر هادي العلوي، **من تاريخ التعذيب في الإسلام**، سوريّة ـ لبنان، دار المدى، ٢٠٠٤، ط٤، ص ص ٨١ ـ ٨٤، ٩٣ ـ ١٠٧.

الخارجيّات اللائي يُقتَلن في المعارك للضغط عليهنّ أخلاقيّاً حتّى لا يخرجن بعد)[1]، وسبي النساء الخارجيّات[2]، ومحاولات الإبادة الجماعيّة للخوارج بقتل أطفالهم ونسائهم[3]. كما عُرف عن الحجّاج مثلاً أنّه عمل بمبدأ الاستعراض في معاملة من يقع تحت طائلته من الأسرى. يقول ابن قتيبة: «فلمّا رأى كثرة من يؤتى به من الأسرى تحرّى، فجعل إذا أتِي بأسير يقول له: أمؤمن أنت أم كافر؟ ليعرف بذلك الخوارج من غيرهم، فمن باء على نفسه بالكفر والنفاق عفا عنه، ومن قال أنا مؤمن ضرب عنقه»[4].

فلا نستبعد أن يكون مبدأ الاستعراض الذي اتّهم به الخوارج - وأساسه «إن لم تكن معي فأنت ضدّي ويجب أن تعاقب على حيادك هذا» - ضرباً من "الاستعراض المضادّ" للمبدأ الذي افتتحته السلطة الأمويّة في التعامل معهم ومع المخالفين عموماً ومع المحايدين غير المناصرين لها[5]. ولكن كرّس مسلّمةَ الاستعراض عند الخوارج، م

(١) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ١٨٠ - ١٨١.

(٢) نفّذ أحد الخوارج أمراً للحجّاج، يتمثّل في قتل خارجيّ من دون تهمة، ففعل واعتلّ بأنّه إن لم يفعل سيسبي الحجّاج بناته بعد أن يقتله. المبرّد، **الكامل**، ج١، ص ٣٥٥.

(٣) لننظر على سبيل المثال في هذا الخبر المتعلّق بمحاربة قائد أمويّ لمجموعة خارجيّة: **أنهبهم وقتل رجالهم والنساء والذراري والصبيان والدواب والكلاب، حتّى جعل يقتل فيما بلغنا الدجاج، وتركها قفراً ليس فيها داع ولا مجيب**. أبو العرب، **كتاب المحن**، ص ٢٤٩؛ ولم يكتف عبيد اللّه بن زياد بقتل عروة بن أديّة شرّ قتلة بل أرسل وقتل ابنته. انظر: **تاريخ الطبريّ**، مج٣، ص ٢٥٤. وانظر أيضاً: كتاب **الأغاني** للأصفهاني، مج ٢٣، ص ٢٥٦.

(٤) **الإمامة والسياسة**، ص ٤٧.

(٥) لا يزال مفهوم الاستعراض الذي أُلصِق بالخوارج دون غيرهم، ونقصد =

دأب عليه الخطاب الرسميّ في تشريعه للعنف إن وُجّه إلى المخالف، وإدانته بحدّة إن وُجّه إلى الدائرة الاجتماعيّة الخاضعة للسلطة الرسميّة. فهو بقدر ما يسكت عن ممارسات السلطة القائمة، يفضح ما يصدر منها عن المخالف.

وفضلاً عن ذلك، نجد أنّ مفهوم الاستعراض نفسه غير متجانس في النصوص التي وصلتنا. ففي حين تكاد تجمع كتب الفرق على أنّه امتحان الناس الأبرياء المحايدين وقتلهم إن تبيّن عدم موالاتهم للخوارج، تثبت بعض النصوص التاريخيّة - وفي سياقات هامشيّة - أنّه دعوة الخصوم في حالة الحرب إلى المذهب قبل مقاتلتهم. فإن استجابوا فذاك هو الهدف، وإن رفضوا قوتلوا[1]. وبهذا المعنى يبتعد الاستعراض الذي قُرن بالخوارج عن معنى الاعتداء الغاشم على أبرياء لا ذنب لهم ولا علاقة لهم بالصراعات الدائرة، كما تمعن في تكريس هذا المعنى المصادر السنّيّة. ويقترب من معنى الجنوح إلى السلم إن أمكن عبر "إقناع" الخصم وتفضيل "هدايته" على مقاتلته.

ولقد مثّل هذا الخوض المشترك للعنف، بين **فعل** وردّ **فعل**،

= السلطة الرسميّة، في حاجة إلى مراجعة جذريّة، لأنّ العديد من الدراسات الحديثة يساير التناول الرسميّ لمفهوم الاستعراض. ويمكن أن نقدّم في هذا الصدد مثالين منها: الأوّل، **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** لحسين مروّه، ج١، ص ص ٥٠٩ - ٥١٣؛ والثاني، **عقائد الإسلاميّين في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجريّ/ الثاني عشر الميلاديّ، وأثرها في المذاهب الفقهيّة**، لمبروك المنصوريّ، ص ص ٢٦ - ٤١. (أطروحة دكتوراه بإشراف الأستاذ منصف بن عبد الجليل، منوبة، ٢٠٠٤)

(١) الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٥٧؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٤، ص ١٥٨.

الأرضيّة التي كان يتبلور فيها الفكر الخارجيّ في مواقفه من العديد من المسائل التي تهمّ العلاقة مع الآخر المخالف. ولذلك تطوّر في اتجاهين متباينين: اتجاه **أوّل** أخذ بعين الاعتبار فشل التحرّك العسكريّ في ظلّ التفاوت الحاصل بين موازين القوى، وسيجنح إلى التخطيط وانتظار الفرص السانحة للتحرّك المجدي والمضمون النتائج نسبيّاً، وهذا اختيار الإباضيّة والصفريّة وهو الذي سيدوم وينجح في إنشاء دول. واتجاه **ثان** ثبت على ردود الفعل الآنيّة والمباشرة حتّى وإن كانت موازين القوى في غير صالحه فكان سريع الزوال والأثر السياسيّ، رغم ما خلّفه من إكبار لمبدأ التضحية لديه في صفوف خصومه فضلاً عن سائر المنتمين إلى مذهبه، وهذا اختيار الأزارقة.

ولئن استقرّت علاقة الخوارج بالخلفاء الأمويّين في الرفض المتبادل فإنّها شهدت استثناء مع الخليفة عمر بن عبد العزيز[1] حيث

---

(١) يرجّح بعض الدارسين أنّ تقارباً حدث قبل هذا بين عبد اللّه بن إباض والخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان، وذلك بالاعتماد على مراسلات وقعت بينهما. ولكنّ محتواها الذي احتفظت به المصادر الخارجيّة لا يبين عن تقارب بل عن اتّهامات من الخليفة وردود عليها من ابن إباض. ولننظر إلى مقطع من رسالة وجّهها ابن إباض إلى هذا الخليفة، يبيّن لنا بوضوح مدى الاختلاف والتضادّ بين الطرفين: «ولا تخادع نفسك في معاوية... فمن يتولّى عثمان ومن معه فإنّي أشهد اللّه وملائكته أنّي منهم بريء أعداء لهم بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا... وقال اللّه: "يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحقّ"، كما غلا عثمان والأئمّة بعده وأنت بعد على سبيلهم وطاعتهم تجامعهم على معصية اللّه وتتبعهم وقد اتّبعوا أهواءهم واتّبعتهم أنت عليها». البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٦٤. وانظر مقال ناصر المرشد البريك، «الإباضيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ وأثرها في قيام الدول»، مجلّة **الاجتهاد**، ع١٣، س٤، ١٩٩١، ص ١١٥؛ ومقال T. Lewicki, «AL - IBADIYYA», *E. I 2*, T3, p. 67.

دخلت مرحلة انسجام وتعاون. وقد مثّل هذا الاستثناء عامل إرباك للخطاب السنّيّ لاحقاً لأنّه يمّس بالمسلّمات التي يريد تكريسها في مجانبة الخوارج للحقيقة وفي وجوب الثبات على معاداتهم وفي أنّ الاعتراف بهم بأيّ شكل من الأشكال هو اعتراف بالغيّ والضلال. فسعى بكلّ الوسائل إلى طمس حقيقته. فهي لو استمرّت ستكون مؤشّراً مهمّاً على وجاهة الموقف الخارجيّ عموماً، لأنّ الصورة النموذجيّة التي برزت لهذا الخليفة في الأدبيّات السنّيّة تحمّل تقاربه مع أيّ طرف دلالاتٍ إيجابيّةً[1]. لقد برزت مظاهر الارتباك في الخطاب السنّيّ، أوّلاً من خلال السكوت عن هويّة الطرف الذي تقارب معه عمر. فنجد مثلاً في بعض المصادر أنّه ساعد بعض "الرجال الصالحين" على الوصول إلى الوليد بن عبد الملك ليبيّن له جوره وضلاله، وأنّه أدان الخليفة لمّا قتله، من دون أن يُوَضِّح أن المعنيّ هو خارجيّ. كما نجد أنّ عمر ينصح الخليفة بأن لا يقتل من يسبّ الخلفاء وأن «يستحلّ منه بما انتهك من حرمة الخلفاء»، أي أن يكتفي بسبّه كما سبّه[2]، من دون أن يوَضَّح أيضاً أنّ من يفعل ذلك هم الخوارج الذين يحاكمهم الخليفة فيتجرّؤون على التطاول عليه وعلى الذين يتولاّهم من أسلافه[3]. وواضح ما في هذا السكوت عن

---

(١) مثّل هذا الموقف السنّيّ القديم، في العصر الحاضر، الدارس نايف معروف، حيث اعتبر أنّ حِلم عمر مع الخوارج كان بمثابة المحاولة الميؤوس من نجاحها سلفاً، نظراً إلى إمعان هؤلاء في الغيّ حسب رأيه، انظر: **الخوارج في العصر الأمويّ**، فصل: «الخوارج وعمر بن عبد العزيز»، ص ص ١٧٢ - ١٧٥.

(٢) أبو العرب التميميّ، **كتاب المحن**، ص ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٣) صرّح بذلك الخطاب السنّيّ المتأخّر، انظر: **تاريخ الخلفاء** للسيوطيّ، =

اسم الخوارج من سعي إلى طمس علاقتهم بهذه الشخصيّة "السنّيّة" المميّزة.

ومن مظاهر ارتباك الخطاب السنّيّ كذلك تغييره لخطّته في الترجمة للخلفاء وأصحاب الرئاسة عموماً. فمن دأبه أن يعتني بذكر المهمّ والجزئيّ من سيرهم على حدّ السواء، لكنّه في هذه النقطة بالذات ورغم أهمّيّتها النوعيّة يضنّ بالمعلومات حولها ولا نجد إلاّ أخباراً مجزوءة معزولة عن سياقها النصيّ فضلاً عن المرجعيّ. ممّا يُلجئ الباحث إلى محاولة تقصّي شتات المعطيات المتعلّقة بها في مختلف المصادر. وممّا نجده في هذا الصدد أنّ عمر بن عبد العزيز كان يعطف على الخوارج من قبل تولّيه الخلافة. فكان يلتمس العفو لمن يقع منهم في قبضة الخليفة وينصحه بحبسهم علّهم يتوبون بدلاً من أن يقتلهم كما درج على ذلك سابقوه من الخلفاء[1]. وعندما تولّى الخلافة لم يحاربهم بل كانت له معهم مراسلات ومحاورات اقتنع على إثرها ببعض آرائهم ومواقفهم السياسيّة[2]. ولنا في بعض أشعار الخوارج ما يوضّح علاقتهم بعمر ويؤكّد معنى التقارب بينهم

= بيروت، المكتبة العصريّة، ص ٢٧٤. وانظر كيف غيّر ابن سعد هويّة الطرف الذي تأثّر كثيراً لوفاة عمر من الخوارج إلى الرعاة في كرمان وهم في رؤوس الجبال، وإلى السائبة .**الطبقات**، ج٥، ص ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(١) جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٧٤.

(٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٦٢. وقد أوردت المصادر المناوئة للخوارج الحوارات التي دارت بينهم وبين عمر في صيغ تثبت إفحامه إيّاهم، وتبرز "العيّ" الذي أصابهم. وفي هذه الصيغ آثار تشكيل واضحة لمن شاء تتبّعها عبر السياقين النصّيّ والتاريخيّ. انظر نموذجاً من هذه الصيغ في **مروج الذهب** للمسعودي، مج ٢، ص ص ١٧٥ ـ ١٧٩.

دينه في صورة ثباته على العدل بعد تولّيه الخلافة[1].

وكلّ هذه المعطيات مؤشّرات مهمّة على تحوّل العلاقة من منطق الإقصاء إلى منطق التحاور والبحث عن أرضيّة للالتقاء والتعايش السلميّ. فالخوارج يسمّون هذا الخليفة "الرجل الصالح"[2] بعد أن كانوا لا يطلقون على الخلفاء الأمويّين قبله إلاّ الأسماء الدالّة على الجور والكفر والجهل. وقد وصل به أمر التقارب معهم إلى تعيين قاض إباضيّ في البصرة وهو إياس بن معاوية[3]، وإلى العزم على عزل الموصى له من بعده يزيد بن عبد الملك وترك الأمر شورى[4]، وهذا مبدأ الخوارج في كيفيّة تولّي

---

١) إحسان عبّاس، **ديوان شعر الخوارج**، بيروت، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٢، ص ص ٢١١ ـ ٢١٢.

٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٧٣؛ ويسمّى في الخطاب الإباضيّ المعاصر بـ"الإمام العادل"، سالم بن حمد بن سليمان العمانيّ الإباضيّ، **العقود الفضية في أصول الإباضية**، ص ٣٨.

٣) هو من الطبقة الثانية من طبقات الإباضيّة، كما جاء في **طبقات المشائخ بالمغرب** لأبي العبّاس الدرجينيّ، ج٢، ص ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧. ويخصّص وكيع في كتابه **أخبار القضاة** فصلاً مهمّاً للقاضي إياس بن معاوية في عهد عمر بن عبد العزيز، من دون أن يذكر صراحةً انتماءه الإباضيّ. ويمكن بالاعتماد عل مواطن توتّر عديدة في خطاب وكيع، أن نكشف ما أراد حجبه من الانتماء المذهبيّ غير السنّيّ لهذه الشخصيّة. انظر **أخبار القضاة**، ج١، ص ص ٣١٢ ـ ٣٧٤. وخاصّة الصفحات التالية: ٣١٤، ٣٣٠، ٣٣٤، ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٦.

٤) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٦٢. وأورد ابن سعد تفكير عمر في جعل الخلافة شورى في سياق يسكت فيه تماماً عن علاقته بالخوارج، ويربطه بغضب عارض منه على بني مروان. **الطبقات**، ج٥، ص ٣٤٤؛ كما يشير إلى ذلك =

السلطة. فاغتاله الأمويّون بأن سمّوه[1].

ومن مظاهر ارتباك الخطاب السنّيّ في حديثه عن عمر والخوارج ما وجدناه من تحريف لبعض السياقات النصّيّة المتضمّنة لحقيقة التقارب بين الطرفين في بعض المصادر[2]. جاء في سياق حديث الطبريّ عن عودة العلاقة بين الخليفة الأمويّ يزيد بن عبد الملك والخوارج إلى العداء ـ بعد وفاة عمر بن عبد العزيز ـ النصّ التالي: «فراسلهم (قائد يزيد) وأخبرهم أنّ يزيد لا يفارقهم على ما فارقهم عليه عمر»[3]. بهذه الصيغة ينشز المقطع عن سياقه تماماً ويؤدّي معنى معاكساً يصبح بموجبه الخليفة الجديد غير موافق على ما عليه "فارق عمر الخوارج" إن كان فارقهم فعلاً. لذلك فمن الثابت أنّ الصيغة الأصليّة هي «أنّ يزيد لا يقارفهم على ما قارفهم عليه عمر». (لاحظ التقارب الكبير في رسم الكلمتين: "قارف" و"فارق" ممّا يسهل

= السيوطي إشارات يمكن أن نفهم من ورائها عزم عمر على ترك الإمامة شورى، انظر **تاريخ الخلفاء**، ص ص ٢٧٠ ـ ٢٧٤.

(١) أبو العرب، **كتاب المحن**، ص ٢٦٠.

(٢) من المؤكّد أنّ النسّاخ ـ إن كانت لهم دراية ـ هم الذين قاموا بهذا التحريف، أو قاموا به بإيعاز ممّن له دراية. والمهمّ بالنسبة إلينا هو الحرص الواضح على إشاعة خطاب لا يؤدّي من المعاني إلاّ ما يخدم الثوابت الأرثوذكسيّة. ومن المهمّ أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ الاختلاف السياسيّ بين السلطتين الأمويّة في الأندلس والعبّاسيّة، قد انعكس على كيفيّة تأريخ المؤرّخين الموالين للسلطة العبّاسيّة، مثل الطبريّ، لفترة حكم الأمويّين. ومن الواضح أنّه يرمي بصراحة حديثه عن التقارب بين عمر والخوارج إلى لمز الأمويّين في أبرز مفخرة سياسيّة لهم وهي السيرة "المثاليّة" لهذا الخليفة وحكمه العادل.

(٣) الطبريّ، **تاريخ**، مج ٤، ص ٧٤.

تحريف القراءة خاصّة في غياب التنقيط في مرحلة معيّنة)، ولا يقارفهم بمعنى لا يقاربهم كما قاربهم عمر.

لقد كانت الهدنة بين الخوارج والسلطة القائمة في فترة حكم عمر بن عبد العزيز ذات دلالة مهمّة على أسباب التمرّد المتواصل الذي دخلت فيه هذه المجموعة. إنّها لم تكن تروم منافسة أي طرف على امتلاك السلطة وتوظيفها توظيفاً معيّناً، بل كانت تطالب بأن تكون مترجمة للعدل والاستقامة اللذين يعبرّان عن طموحاتها السياسيّة الاجتماعيّة.

وباغتيال عمر بن عبد العزيز[1] استأنفت الحركة الخارجيّة تمرّدها على السلطة الأمويّة في مناطق مختلفة حول الكوفة وفي البحرين وفي اليمن وفي الموصل. وكانت أهمّ تحرّكاتها والتي نجحت نسبيّاً ـ في أواخر الدولة الأمويّة عندما كانت تمرّ بأزمات متعدّدة ـ ما قام به الخوارج الصفريّة بقيادة الضحّاك بن قيس الشيبانيّ سنة ١٢٧ هـ وسنة ١٢٨ هـ حيث سيطروا على الكوفة وواسط والموصل. وبايع لهذا القائد أعلام البيت الأمويّ مثل عبد اللّه بن عمر بن عبد العزيز وسليمان بن هشام بن عبد الملك.

والتحرّك الثاني المهمّ ما قام به الخوارج الإباضيّة في الحجاز واليمن سنة ١٢٩ هـ بقيادة عبد اللّه بن يحيى الكنديّ الملقّب بطالب الحقّ والذي خوطب بأمير المؤمنين. نجح أتباعه في السيطرة على المدينة بقيادة أبي حمزة الخارجيّ، وفي السيطرة على اليمن بقيادة

---

(١) لم يكن اغتياله بسبب تقاربه مع الخوارج فقط بل بسبب سياسته التي ضيّق فيها على أصحاب المصالح، في اتّجاه يقرب من سياسة عمر بن الخطّاب في هذا الصدد. انظر ترجمته في **طبقات** ابن سعد، ج٥، ص ص ٣٣٠ ـ ٤٠٨.

بلخ بن عقبة الأزديّ. وتثبت المصادر الخارجيّة دعم خوارج البصرة لهذا التحرّك. فقد تمّت بين مختلف الأطراف مراسلات وعمليّات تنسيق آتت أكلها في هذه السيطرة الظرفيّة على أبرز المدن الإسلاميّة. ومن الطريف أن نجد اعترافات في مصادر الخصوم بأنّ الخوارج في الفترات التي حكموا فيها مدناً حازوا رضا الناس واستمالوهم إليهم بفضل التزامهم بالعدل[1].

وتواصلت تحرّكاتهم في العهد العبّاسيّ في مناطق مختلفة من الدولة. وقد تراوحت في هذه المرحلة بين الانتفاضات العسكريّة التي تقوم بها مجموعات متفاوتة الأهميّة، والعمل المنظّم القائم على تخطيط وتدبير سياسيّين محكمين أفضيا إلى نجاحهم في إقامة دول مستقلّة عن السلطة المركزيّة ببغداد. وهذا ما سنراه في القسم التالي.

ومن أهمّ تحرّكاتهم نذكر ثورتهم في عُمان على الخليفة العبّاسيّ السفّاح بقيادة الجلندى بن مسعود بعد مبايعته إماماً. وقد بسطت هذه الحركة نفوذها على حضرموت واليمن، لكنّها لم تصمد أمام الحملة العبّاسيّة عليها سنة ١٣٤ هـ.[2] كما كان لهم تحرّك مهمّ ضدّ المنصور[3] سنتي١٣٧ و١٣٨ هـ في جزيرة الشام بقيادة ملبّد بن

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٣٣٠.

(٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٥، ص ٩٣.

(٣) جاء في **تاريخ بغداد** أنّ من المعالم المعماريّة في قصر الخليفة المنصور، ما يدلّ على تعاظم خطر الخوارج واستعداد الخليفة لذلك. يقول البغداديّ: «كان على رأس القبّة صنم على صورة فارس في يده رمح. فكان السلطان إذا رأى أنّ ذلك الصنم قد استقبل بعض الجهات ومدّ الرمح نحوها، علم أنّ بعض الخوارج يظهر من تلك الجهة. فلا يطول الوقت حتّى ترد عليه الأخبار بأنّ خارجيّاً قد نجم من تلك الجهة». ج١، ص ٧٣.

حرملة الشيبانيّ[١]، وفي إفريقيّة كما سنرى. ثمّ تحرّك آخر مهمّ ضدّ المهديّ بخراسان بقيادة يوسف بن إبراهيم البرم. وآخر ضدّ الرشيد بجزيرة الشام بقيادة الوليد بن طريف سنتي ١٧٧ و١٧٩ هـ وقد نجحوا في قتل واليه على نصيبين[٢]. ومن التحرّكات المهمّة أيضاً ما قام به مساور بن عبد الحميد البجليّ بين سنتي ٢٥٢ ـ ٢٦٣ هـ، وبعده هارون بن عبد اللّه البجليّ بين سنتي ٢٦٧ ـ ٢٨٣ هـ، في الجزيرة حيث تمكّن الخوارج من جباية الخراج. كما سُجّلت لهم بعد هذا تحرّكات أخرى عديدة كان من السهل على السلطة القضاء عليها. ولعلّ أخطرها كان في نهاية القرن الثالث في عهد الخليفة المعتضد الذي أقلقه خطر الخوارج إلى درجة أنّه قرّر الخروج إليهم بنفسه لمحاربتهم[٣].

ولمّا لم يكن التحرّك في المناطق القريبة من مركز الخلافة مضمون النتائج حوّل الخوارج مركز رهانهم على نشر الدعوة وكسب الأنصار إلى المناطق البعيدة نسبيّاً والممثّلة لأرضيّة اجتماعيّة وسياسيّة سانحة لنشر المذهب. فكان رهانهم على المنطقة الجنوبيّة الشرقيّة خاصّة من شبه الجزيرة العربيّة وعلى شمال القارّة الإفريقيّة وبعض سواحلها الشرقيّة. ونجحوا في هذه المناطق في تكوين دول وخوض تجارب سياسيّة متكاملة في ظلّها استقامت اختياراتهم الاجتماعيّة ومنظومتهم الثقافيّة.

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ص ٣٨٨ ـ ٣٩٠.
(٢) المصدر نفسه، مج٤، ص ٦٣٧.
(٣) المصدر نفسه، مج٥، ص ٦١٣.

دول خارجيّة

لم تنجح التحرّكات العسكريّة العديدة التي قام بها الخوارج في العهدين الأمويّ والعبّاسيّ في المناطق القريبة من مركزي الخلافة دمشق وبغداد. إذ تراوحت مدّة الانتصارات التي حقّقوها بين بضعة أشهر وبضع سنين. ولم تؤت قوّتهم العسكريّة المهمّة في بعض الأحيان أُكلها في مستوى ضمان الانتشار اجتماعيّاً وتوفير الأرضيّة اللازمة لتكوين نفوذ مستقلّ في إطار دول أو إمارات مترجمة لاختياراتهم عمليّاً.

وليس معنى هذا أنّ الأرضيّة الاجتماعيّة لم تكن تساعد على انتشارهم، بل على العكس من ذلك مثّلت إلى حدّ بعيد الشرط التاريخيّ لتبلور الحركة وكسبها الأنصار باطّراد رغم العوامل السياسيّة المباشرة غير المساعدة. لكنّ ما نجحت فيه هذه العوامل هو الحدّ من هذا الانتشار ومنع تكوينه لسلطة مستقلّة، وذلك عبر المصادرة الرهيبة لكلّ من يعلن أو حتّى يسرّ انتماءه إلى الحركة. فضعفت حظوظها في الانتشار وهي الحظوظ التي اعترف بها صراحة رموز السلطة القائمة حين اعتبروا طرحها الاجتماعيّ والثقافيّ مغرياً.

ونظراً إلى الظروف السياسيّة الخانقة للحركة في المناطق القريبة من مركزي الخلافة، حوّل الخوارج اهتمامهم إلى مناطق أخرى من الدولة الإسلاميّة رأوا أنّها ستوفّر لهم ما افتقدوه هناك. وسيعتمد هذا الاختيار الاستراتيجيّ على العمل الثقافي بالأساس والمتمثّل في نشر المذهب والإقناع به. ولا بدّ أن يدفع هذا الاختيار مثقّفي المجموعة إلى التنظير للدعوة بصياغة تصوّراتها ومبادئها مع حسن الاستدلال

عليها. أي سيوكلون للخطاب ـ شفويّاً كان (في شكل حلقات الدروس) أو مكتوباً (في شكل الرسائل والكتب) ـ مهمّة كسب الأنصار "ثقافيّاً" في مرحلة الانتشار الأولى. الأمر الذي سيكوّن منذ فترة مبكّرة رصيداً ثريّاً من الكتابات كانت له الريادة في بلورة قراءة متكاملة للإسلام. كما كان له عميق الأثر في تأسيس القراءات الأخرى عبر آليّات المجادلة والردّ، في المستوى التصريحيّ الظاهر من النصوص كما في مستوى البنية الفكريّة العميقة.

وسنحاول في ما يلي أن نكشف عن بعض المظاهر من هذا العمل الثقافيّ "التبشيريّ" الذي عمدت إليه المجموعة الخارجيّة في مناطق مختلفة من شمال إفريقيا وساحلها الشرقيّ، ثمّ في الجنوب الشرقيّ من الجزيرة العربيّة.

اعتمدت هذه الطريقة في نشر المذهب الأطراف المعتدلة من الخوارج، تلك التي ترى التقيّة والقعود ولا تحرّم الاختلاط الاجتماعيّ بالمسلم المخالف، وتقسّم مراحل الدعوة تبعاً للظروف الحافّة إلى مراحل "الكتمان" ومراحل "الظهور". وهذه الأطراف هي الإباضيّة والصفريّة.

قام الإباضيّون منذ فترة مبكّرة تعود إلى النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة بتنظيم شؤون الدعوة الإباضيّة ومحاولة كسب الأنصار في مختلف الأمصار الإسلاميّة. وينسب إلى شخصيّة مهمّة في هذا الصدد وهي أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة الدور المركزيّ في تكوين الدعاة وإرسالهم في مهمّات نشر الدعوة. وسمّوا بـ"حملة العلم" و"نقلة العلم" وكانت البصرة مركز التنظيم السرّيّ للمذهب الإباضيّ حيث مشايخه وأنشطته الفكريّة السياسيّة. ويفد عليها طلبة العلم من

كلّ النواحي. وهم الذين يصبحون "حملة العلم"[1] إلى بلدانهم في الأغلب[2]. وقد تعاقب على "رئاسة" هذا التنظيم بعد أبي عبيدة: أعلام المذهب مثل الربيع بن حبيب وأبي سفيان محبوب بن الرحيل. وكان له (أي التنظيم) الدور الأساسيّ في التخطيط لتحرّكات أفضت إلى قيام دول خارجيّة نجحت في الاستمرار مدّة لا بأس بها. وتثبت وثيقة مهمّة هي رسالة من أبي عبيدة إلى دعاة الإباضيّة بالمغرب، أنّ هذا التنظيم كان يخطّط بدقّة متناهية لكلّ المراحل[3] من "الكتمان" إلى "الظهور"[4]. وبالإضافة إلى هذه الوثيقة نجد في المكتبات الإباضيّة اليوم عناوين كثيرة لمراسلات "علميّة" كانت تربط بين إباضيّة المشرق وإباضيّة المغرب ممّا يرجّح أنّ العلاقات لم تكن لتنتفي يوماً منذ نشأة التنظيم[5].

وقد قامت هذه الدول بالنسبة إلى المشرق في عمان (وفي منطقة زنجبار التابعة لها، وهي على الساحل الشرقيّ من القارّة الإفريقيّة)

---

(١) عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص ص ١١٣ ـ ١١٧.

(٢) T. Lewicki, «AL- IBADIYYA», *E. I 2*, T3, pp. 671 - 672؛ وانظر: الشمّاخي، **كتاب السير**، ص ٣٠. وقد أصبحت كثرة توافد طالبي العلم على أبي عبيدة مضرب مثل عند الإباضيّة. انظر المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٣) أورد قسماً من هذه الوثيقة، وحلّلها محمود إسماعيل في بحث بعنوان «الخوارج من العنف الثوريّ إلى الدعوة السرّيّة المنظّمة»، ونشره في كتاب **الحركات السرّيّة في الإسلام**، ص ص ١٣ ـ ٢٩.

(٤) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٣؛ الورجلاني، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥) انظر عناوين هذه الرسائل في فهرس المكتبة البارونيّة بجربة، وهو موجود في المكتبة الوطنيّة بتونس.

نظراً إلى ما مثّلته عمان من أرضيّة خصبة لانتشار الإباضيّة منذ فترة مبكّرة من نشأة الحركة الخارجيّة. فقد كان للجيل الأوّل من الخوارج مثل أبي بلال مرداس بن أديّة أثر قويّ هناك[1]. وخضعت المنطقة لنفوذ النجدات طيلة قيام إمامتهم في اليمامة والبحرين وكامل الجهة الشرقيّة الجنوبيّة تقريباً. وفي نهاية القرن الأوّل للهجرة اتّخذ الانتماء الخارجيّ لسكّان المنطقة طابعاً إباضيّاً واضحاً تحت تأثير جابر بن زيد (العُمانيّ الأصل) وجملة من العلماء الإباضيّين الذين نفاهم الحجّاج من البصرة إلى عُمان[2]. ورغم الفشل العسكريّ الذي آلت إليه حركة الجلندى سنة ١٣٤ هـ كما رأينا، فإنّ الأثر الثقافيّ للإباضيّة تواصل وما فتئ يتدعّم بالبعثات العلميّة الموجّهة إلى هناك انطلاقاً من البصرة.

كلّ هذه المعطيات مهّدت لنجاح الحركة الإباضيّة في أن تعلن قيام إمامة سنة ١٧٧ هـ في مدينة نزوى، وتمّت مبايعة محمّد بن عفّان إماماً. وفي عهد خلفه الوارث بن كعب الخروصيّ (١٧٩ - ١٩٢ هـ) انتقل المشايخ الإباضيّون من البصرة إلى عُمان[3]، الأمر الذي سيركّز الحركة ثقافيّاً هناك طيلة عهود. وتواصلت الإمامة مستقلّة إلى قيام الدولة الإباضيّة في المغرب وهي الدولة الرستميّة، حيث أصبح الإمام في عمان والياً تابعاً لها، في فترة معيّنة[4].

وقامت الدولة العبّاسيّة سنة ٢٨٠ هـ بمهاجمة هذه الإمامة

(١) T. Lewicki, «AL - IBADIYYA», *E. I 2*, T 3, p. 673.

(٢) *Ibid.*

(٣) *Ibid.*

(٤) *Ibid.*, p. 674.

الإباضيّة وأخضعتها لسلطانها. لكنّ إخضاعها لم يكن إلاّ شكليّاً حيث استمرّت الإمامة هناك في منطقة الداخل (مقابل منطقة الساحل) إلى القرن الرابع للّهجرة. «وهكذا ظلّت الإمامة في عمان تسير دون انقطاع تقريباً على مدى أربعة قرون»[١]. وانقطعت بعد ذلك مدّة من الزمن زادت على القرنين، سيطر خلالها النبهانيّون وألغوا الإمامة لأنّهم لم يكونوا إباضيّين[٢]. لكنّ انقطاع الإمامة سياسيّاً لم يكن يهمّ الجانب الاجتماعيّ الثقافيّ للمذهب الإباضيّ. فقد ظلّ مسيطراً وتمكّن أتباعه من إعادة الإمامة إلى المسرح السياسيّ في النصف الأوّل من القرن التاسع للهجرة. وتواصلت إلى العصر الحديث مع مرورها بالعديد من التقلّبات السياسيّة المتمثّلة في الصراع على السلطة وفي عدم استقرار المدى الجغرافي السياسيّ التابع لها بالنظر[٣]. وظلّ المذهب الإباضيّ اليوم منتشراً في أهمّ الفروع من القبائل العمانيّة[٤].

وقد كان لإمامة عمان دور كبير في نشر الإباضيّة في الساحل الشرقيّ من القارّة الإفريقيّة. ولم يكن ذلك بتدخّل عسكريّ بل المرجّح أنّه كان عن طريق التجارة منذ القرن الثالث للهجرة[٥]، وعن طريق هجرة جماعات إباضيّة من عمان إلى هذه المنطقة للإقامة فيها[٦] بعد

---

(١) ناصر المرشد البريك، **الإباضيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ وأثرها في قيام الدول**، ص ١٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ١٢٨ ـ ١٤١.

(٤) T. Lewicki, «AL - IBADIYYA», *E. I 2*, T 3, p. 674.

(٥) *Ibid.*

(٦) محمود إسماعيل، **الحركات السريّة في الإسلام**، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

انتشار المذهب هناك. وفي القرن الحادي عشر للهجرة أصبحت المنطقة تابعة سياسيّاً لعمان[(١)] ولم تستقلّ إلاّ في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد تقريباً[(٢)]. ولايزال المذهب الإباضيّ قائماً هنالك في منطقة زنجبار (تنزانيا اليوم).

أمّا منطقة شمال إفريقيا ـ وبالتحديد التجمّعات الحضريّة للبربر ـ فقد شهدت حضوراً بارزاً للحركة الخارجيّة في مسرح الأحداث السياسيّة وفي التنوّع المذهبيّ الذي وسم خارطتها الثقافيّة الاجتماعيّة. لقد مثّلت هذه المنطقة أرضيّة خصبة لتنامي الإيديولوجيّات المناوئة للمذهب الرسميّ للخلافتين الأمويّة والعبّاسيّة. ونعني بالأساس الإيديولوجيا الخارجيّة والإيديولوجيا الشيعيّة. ويعود ذلك إلى نوعيّة السياسة التي اتّبعتها الخلافة السنّيّة فيها، وركيزتاها التمييز الاجتماعيّ بين العرب والبربر، ثمّ الإجحاف في الجبايات المفروضة عليهم. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى العداء الذي ركّزته الدولة الأمويّة عبر سياستها الماليّة فضلاً عن الاجتماعيّة. فقد كانت تعامل البربر ـ وقد أسلموا بعد ـ معاملتها لغير المسلمين[(٣)].

وتتّفق الكثير من المصادر على أنّ منظّري المذهب الخارجيّ الأوائل انتقلوا إلى هذه المناطق في بداية القرن الأوّل للهجرة. وكان انتقالهم في إطار خطّة عمل منظّمة من القيادة المركزيّة للتنظيم في

---

(١) T. Lewicki, «AL - IBADIYYA», *E .I 2*, T 3, p. 674.

(٢) ناصر المرشد البريك، **الإباضيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ وأثرها في قيام الدول**، ص ١٣١.

(٣) يمكن العودة إلى محمود إسماعيل، **الحركات السرّيّة في الإسلام**، ص ص ٢٣ ـ ٢٤.

البصرة، خاصّة مع أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة[1]. ومن أبرز هؤلاء ـ وهم من حملة العلم ـ عكرمة مولى بن عبّاس من الصفريّة. وسلمة (أو سلامة) بن سعد من الإباضيّة[2]. وكانت بداية العمل في جبل نفوسة وزواغة وورجلان ومزاب، وغيرها..

وقد شهدت المنطقة العديد من التحرّكات العسكريّة للخوارج. منها ما كان فاشلاً ولم يفض إلى قيام دولة "الظهور"، ومنها ما نجح في ذلك نجاحاً متفاوت النسب من حيث الامتداد الزمنيّ والجغرافيّ والبشريّ. ومن الحركات الناجحة ما أدّى إلى قيام دولتين خارجيّتين واحدة إباضيّة والأخرى صفريّة.

انطلقت محاولة تأسيس دولة الظهور بالنسبة إلى الإباضيّة، منذ سنة ١٢٠ هـ بالاعتماد على قبيلة هوارة في ليبيا، ثمّ على قبيلتيْ زناتة ونفوسة. وعرفت حدودها امتداداً إلى الجنوب التونسيّ. وتواصلت هذه الدولة إلى نهاية الحكم الأمويّ وبداية الحكم العبّاسيّ. ولئن زالت تنظيميّاً فقد تواصل ثبات القبائل على المذهب، ممّا مهّد لنشأة الدولة الإباضيّة التالية وهي الدولة الرستميّة. ومن مؤسّسيها أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السمح المعافريّ وعبد الرحمن بن رستم[3]. حكم هذه الدولة في البداية أبو الخطّاب سنة ١٤٠ هـ. وتوسّعت

---

(١) عوض خليفات، **نشأة الحركة الإباضيّة**، ص ص ١٠٣١١٥.

(٢) الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ص ١١ ـ ١٢؛ وانظر صالح باجيّة، **الإباضيّة بالجريد**، ص ص ٢٣ ـ ٢٧.

(٣) الشمّاخي، **كتاب السير**، الجزء الخاصّ بتراجم علماء المغرب إلى نهاية القرن الخامس، ص ص ٢٣ ـ ٤٦؛ ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ١١٨ ـ ١٣٢.

حدودها إلى أن شملت القيروان سنة ١٤١ هـ وعيّن والياً عليها عبد الرحمن بن رستم[١]. لكنّ الخلافة العبّاسيّة حاربتها وتمكّنت في ١٤٤ هـ من استعادة القيروان. وانسحبت فلول الإباضيّة إلى الغرب الجزائريّ، وأسّست الدولة الرستميّة وعاصمتها تاهرت[٢] سنة ١٦٠ أو سنة ١٦٢ هـ، وقد دعمت الحركة الإباضيّة في المشرق ـ تنظيم البصرة تحديداً ـ هذه الدولة معنويّاً ومادّيّاً، وذلك عبر المراسلات التوجيهيّة[٣] وإرسال الأموال اللازمة[٤].

وقوي تحرّك الإباضيّة بالإضافة إلى الصفريّة كما سنرى، في الشمال الإفريقيّ عموماً ممّا أدّى إلى تهديد الخلافة العبّاسيّة في مركز سلطتها في المنطقة وهو القيروان. وتمّت السيطرة عليها وقتل واليها سنة ١٥٣ هـ،[٥] ولكن تدارك الخليفة العبّاسيّ الأمر، وبعث بجيوش من المشرق هزم بها الإباضيّة. وانضمّت فلولهم إلى الدولة الرستميّة القائمة ممّا زاد في تقويتها في نهاية القرن الثاني للّهجرة. ووصلت في

---

(١) الشمّاخي، **كتاب السير**، ص ٣١.

(٢) ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميّين**، ص ص ٢٨ ـ ٤٢؛ سليمان باشا الباروني، **الأزهار الرياضية**، ج٢، ص ص ٤٣ ـ ٤٦.

(٣) انظر رسالة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة إلى شيوخ الإباضيّة بالمغرب، منشورة في ملاحق كتاب **الخوارج في بلاد المغرب**، لمحمود إسماعيل عبد الرازق، ص ص ٣١١ ـ ٣١٢؛ ورسالة الربيع بن حبيب إلى عبد الوهّاب بن عبد الرحمن بن رستم ويزيد بن فندين، منشورة ضمن المرجع نفسه، ص ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٤) انظر ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميين**؛ ومحمود إسماعيل عبد الرازق، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

(٥) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٥٠٤.

بداية القرن الثالث إلى ضمّ الجنوب التونسيّ ومناطق كثيرة من ليبيا، بكيفيّة جعلتها تحاصر دولة الأغالبة من جميع الجهات تقريباً[(١)]. ولم يخرج الأغالبة من هذا الحصار إلاّ سنة ٢٢٤ هـ عندما استعادوا سيطرتهم على الجنوب التونسيّ خاصّة محدثين بذلك انقساماً جغرافيّاً بين القسمين المتبقّيين من الدولة الرستميّة[(٢)].

وفي النصف الثاني من القرن الثالث للّهجرة، بدأت الخلافات السياسيّة تدبّ في جسم الدولة ممّا أدى إلى انقسامها ومهّد لزوالها. فقد سيطر الأغالبة على ليبيا وقطعوا صلة الإباضيّة فيها بالدولة الرستميّة سنة ٢٨٣ هـ. وفي سنة ٢٩٦ هـ أطاحت الدولة الفاطميّة الناشئة بالعاصمة تاهرت وبغيرها من المدن. وظلّت بعد ذلك فلول الإباضيّة متجمّعة في ورجلان وفي جبل نفوسة خاصّة يشدّها أمل إعادة الدولة الإباضيّة إلى سالف قوّتها وإشعاعها.

لذلك تميّز القرن الرابع بمحاولات سياسيّة جادّة لإعادة تأسيس الدولة وتجميع الأتباع حولها، ولم يكتب لها النجاح طويلاً. أهمّها ما قام به أبو يزيد مخلد بن كيداد (ت ٣٣٥ هـ) ضدّ الدولة الفاطميّة، حيث دامت ثورته قرابة أربع عشرة سنة، وبلغت درجة مهمّة من

---

(١) T. Lewicki, «AL - IBADIYYA», *E. I 2*, T 3, p. 676.

(٢) ونتبيّن من بعض الأخبار التي يوردها معاصرون للدولة الرستميّة أنّ الخلافة العبّاسيّة في بغداد كانت تتوجّس خيفة من توسّع النفوذ الإباضيّ في المشرق، وذلك عبر التنسيق مع الأطراف الخارجيّة هناك. انظر قصّة إلقاء الخليفة العبّاسيّ المتوكّل القبض على أبي اليقظان ابن الإمام الرستميّ أفلح بن عبد الوهّاب بن رستم، عندما قدم إلى مكّة حاجّاً. ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميّين**، ص ص ٦٤ ـ ٦٩.

النجاح العسكريّ عندما حاصرت الخليفة الفاطميّ في المهديّة. ثمّ ما قام به مشايخ إباضيّون في بلاد الجريد سنة ٣٥٨ هـ من ثورة على الفاطميّين أيضاً تمكّنوا خلالها من السيطرة على ليبيا والجريد التونسيّ وجزيرة جربة ومنطقة الزاب وورجلان. ولكن أفشل الفاطميّون هاتين الثورتين.

وفي ظلّ غياب مؤسّسة الإمامة - إمامة الظهور - لجأت المجموعات الإباضيّة المتبقّية في جبل نفوسة وزوارة وفي ورجلان وفي الزاب وفي جربة وغيرها من الأماكن، إلى خلق أشكال تنظيميّة تعود إليها المجموعة الواحدة بالنظر، من قبيل نظام العشائر ونظام العزّابة. وكان لهذه المؤسّسات التنظيميّة دور كبير في استمرار المجموعات الإباضيّة في شمال إفريقيا، في ظلّ دول مخالفة شيعيّةً كانت أو سنّيّةً[1]. واحتفظت هذه المجموعات التي أصبحت تمثّل أقلّيّات منغلقة على نفسها، بتراثها الثقافيّ باعتباره رمز هويّتها. ولا تزال المكتبات الإباضيّة التابعة لهذه الجماعات قائمة إلى اليوم[2].

أمّا بالنسبة إلى الحركة الصفريّة في المغرب، فقد انطلقت منذ بداية القرن الأوّل للهجرة في نفس الإطار الذي انطلقت فيه الحركة الإباضيّة. ولكنّها لم تصل إلى نفس الدرجة من الانتشار الاجتماعيّ والنجاح السياسيّ. تركّزت تحرّكاتها في العهد الأمويّ في المغرب الأوسط والأقصى حينما كانت تحرّكات الإباضيّة تجري في الجهات الشرقيّة منه، وتمكّنت من السيطرة على طنجة سنة ١٢٢ هـ بقيادة ميسرة المطغريّ. وأعلن فيها سنة ١٢٣ هـ عن قيام خليفة هو خالد بن

---

(١) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٧.

(٢) انظر: J. Schacht, *Manuscrits ibadites*.

حميد. لكن سرعان ما انهارت هذه التجربة. وبعد فشل الحركة في الاستيلاء على مناطق في الجهة الشرقيّة من المغرب ـ خاصّة القيروان ـ انسحبت إلى الوسط حيث أسّست في تلمسان دولة صفريّة بقيادة أبي قرّة سنة ١٤٤ هـ امتدّت شرقاً إلى حدود تاهرت. وقد تحالفت ظرفيّاً مع الحركة الإباضيّة ضدّ الوالي العبّاسيّ في إفريقيّة.

وبعد أن عزّز العبّاسيّون قواهم العسكريّة في الشمال الإفريقيّ منذ سنة ١٥٥ هـ، مع توسّع الأدارسة في المغرب الأقصى، ضعفت الدولة الصفريّة في تلمسان وهاجرت القبائل المتبنّية للمذهب إلى منطقة تافيلالت التي أصبحت مركزاً للمذهب. في هذه المنطقة وفي مدينة سجلماسة التي سينشئها الصفريّة ستقوم لهم دولة مهمّة وهي دولة بني مدرار[١]. وقد تكوّنت هذه الدولة من عناصر اجتماعيّة مختلفة من البربر والزنوج والأندلسيّين[٢]. وكانت لها علاقات مع الدولة الرستميّة لكن ظلّت مستقلّة عنها. وفي أواسط القرن الرابع للّهجرة ضعف الوجود السياسيّ للصفريّة ولم يعرف لهم تواصل في شكل مجموعات على غرار الإباضيّة.

لقد كان وصول الحركة الخارجيّة إلى تكوين دول في شرق العالم الإسلاميّ أو في غربه ذا دلالات مهمّة على قدرة الإيديولوجيا التي تحملها على الانتشار في الأوساط الاجتماعيّة الملائمة، وهي الأوساط المشابهة في نوعيّة آمالها لآمال المجموعة الخارجيّة الأولى.

---

(١) K. Lewinstein, «SUFRIYYA», *E. I 2*, T 9, pp. 801 - 802؛ وانظر: سليمان باشا الباروني، **الأزهار الرياضية**، ج٢، ص ص ١٤٢ ـ ١٤٧.

(٢) محمود إسماعيل عبد الرازق، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ص ١١٢ ـ ١٢٧.

فاعتبار الدعوة الإسلاميّة دعوة مؤسّسة للعدل الاجتماعيّ واستواء الحظوظ أمام الأتباع على أساس العمل لا على أساس معايير التفاوت القديمة، هو التمثّل الذي وظّفته الدعوة الخارجيّة أيّما توظيف. فنجاحها السياسيّ إذّاك مؤشّر على القيمة التاريخيّة لهذا التجربة، ومشرّع لتغيير زاوية النظر إليها من مجرّد "خروج" عن الإسلام الرسميّ ولّدته الفتن السياسيّة العارضة إلى إمكان اجتماعيّ ثقافيّ سياسيّ أدّى إليه تفاعل "النصّ" مع التاريخ وفقاً لآليّات التفاعل بين "الثقافيّ" و"الواقعيّ" عموماً.

ـ ٣ ـ
المميّزات الثقافيّة للإسلام الخارجيّ

الفكر السياسيّ

لمّا كانت الأزمة التي شهدتها الدولة الإسلاميّة الناشئة أزمة سياسيّة اجتماعيّة تمثّلت بالأساس في ردود فعل متناقضة على سياسة الخليفة عثمان، فقد كان متوقّعاً أن يطوّر المخالفون للسلطة الرسميّة القائمة - ويهمّنا منهم في هذا السياق الخوارج - خطابهم السياسيّ الذي يوضّح موقفهم ويؤسّس مبرّراته الدينيّة والاجتماعيّة.

وينبغي التنبيه بدءاً إلى أنّ الأحكام المتداولة حول افتقاد الخوارج لفكر سياسيّ منظّم له منطقه الداخليّ، هي أحكام متسرّعة كان الدافع إليها في الأصل محاربة الفكر السائد لأيّ فكر مخالف له، وذلك بطمس مظاهر قوّته ومشروعيّتها الاجتماعيّة والثقافيّة، فتشيع عنه أحكام ومصادرات من قبيل: «لم يكن الخوارج أهل فكر ونظر بل كانوا أصحاب ثورة دائمة على الحكم الأمويّ»، وأن تنظيرهم السياسيّ ليس إلاّ «غطاء إيديولوجيّا»[1]. ومن قبيل: «إنّ الخوارج

---

(١) محمّد عابد الجابريّ، **العقل السياسيّ العربيّ**، ص ٣٠٤.

يمثّلون النزعة البدويّة التي تكره الخضوع لأيّة سلطة»[1]، أي إنّه ليست لثورتهم السياسيّة المهمّة وللفكر الذي تصدر عنه أيّة دلالة إلاّ الفوضى ومناقضة أصول الاجتماع العمرانيّ المدنيّ. ومن هذه الأحكام الشائعة أيضاً أنّهم في تمرّدهم المتواصل لا يرومون إلاّ نقض وحدة المسلمين، خاصّة وأنّ جذور أفكارهم المتمرّدة تعود ـ كما أشيع أيضاً ـ إلى محاولات الناقمين على "قوّة الإسلام" مثل عبد اللّه ابن سبأ، نقضه بأفكار هدّامة[2].

ويعتبر الانطلاق من تجربة عثمان وجملة المآخذ التي وجّهت إليها، ثابتاً من الثوابت المميّزة للخطاب السياسيّ الخارجيّ في تقديم أطروحاته. فمن "النقائص" التي بدت له فيها يصوغ البدائل، ومن تنافر هذه "النقائص" مع المرجعيّة النصّيّة يبني توافق بدائله معها. لذلك لا يكاد مصدر خارجيّ يخلو ـ في تعرّضه للمسألة السياسيّة ـ من مدخل تأريخيّ لهذه التجربة. وعادة ما تُقرَن بتجربة عمر النموذجيّة في التصوّر الخارجيّ، لتقارن بها فيبرز التباعد والتفاضل بين الاثنتين.

ومن أقدم المصادر التي وصلتنا في هذا الصدد رسالة عبد اللّه بن إباض إلى الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان يشرح فيها وجاهة الموقف السياسيّ للخوارج في مقابل "خطأ" من أقرّ سياسة عثمان

---

(١) عبد العزيز الدوريّ، **العصر العبّاسيّ الأوّل، دراسة في التاريخ السياسيّ والإداريّ والماليّ**، ص ١١٢.

(٢) نايف معروف، **الخوارج في العصر الأمويّ**، فصل: «دور السبئيّة في نشأة الخوارج»، ص ص ٣٥ ـ ٦٠.؛ عامر النجّار، **الخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة**، ص ص ٢٣ ـ ٢٦.

وعمل على استمرارها بشكل أو بآخر[1]. والمهمّ في هذه الرسالة بالإضافة إلى ورودها في سياق العمل السياسيّ الخارجيّ، هو دورها التأسيسيّ في الفكر السياسيّ المميّز للمذهب. فهي تحتوي المرتكزات النظريّة التي سيتطوّر بالانطلاق منها هذا الفكر، ونعني بها الوظيفة الاجتماعيّة "العمرانيّة" للإمامة، واستقلال هذه الوظيفة عن الأصول الدينيّة الواجبة، والحضور المركزيّ لرأي المحكومين في الإمام وموقفهم من سياسته.

ركّزت الرسالة كثيراً على وصف السياسة الماليّة الاجتماعيّة للخليفة عثمان وبيّنت مدى إضرارها بـ"حقوق" المحكومين، من قبيل «اكتنازه للمال وعدم إنفاقه في سبيل اللّه»، و«جعله المال دولة بين الأغنياء»، و«مَنَع مواضع القطر وحماها لنفسه ولأهله ومنع الرزق الذي أنزله اللّه لعباده»، وحيازته لأموال بذريعة أنّ أصحابها غير معروفين، وآثر نفسه وأقرباءه بالخُمس الذي كان مخصّصاً «للّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل»، وقيامه بمضايقة عموم التجّار بممارسة التجارة مع استغلال موقعه السلطويّ بأن «منع على أهل البحرين وأهل عُمان أن يبيعوا شيئاً من طعامهم حتى يباع طعام الإمارة»، ومنع مسلمين من عطائهم، وأنقص عطايا أهل بدر.. إنّ تعديد الخطاب "للمخالفات" الماليّة التي أتاها الخليفة ليس مجرّد عمليّة وصفيّة تأريخيّة غايتها إثبات إدانته وتصويب موقف من خرج عليه، بقدر ما هو تنبيه إلى أنّ جوهر العمليّة السياسيّة وهو

---

(١) انظر نصّ هذه الرسالة في **الجواهر المنتقاة** للبراديّ، ص ص ١٥٦ ـ ١٦٧. وانظر دراسة تحليلية لها في: لطيفة البكّاي، **قراءة في رسالة ابن إباض**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

حفظ العمران وجعل الناس يأمنون على أموالهم وأنشطتهم، قد انتفى. ففي حكم هذا الخليفة ـ كما يظهر ذلك واضحاً في ما يبرزه الخطاب ـ غابت المعاني المتّصلة بالوظيفة الاجتماعيّة الاقتصاديّة للإمارة وهي التعمير والإفادة وتحقيق المصالح، لتحضر بكثافة معاني الإخلال بهذه الوظيفة من قبيل «الإفساد في الأرض» و«أكل الأموال بالباطل» و«منع الرزق» و«احتكار فئة للمصالح». الأمر الذي يفيد بشكل آليّ ـ في المنطق الداخليّ الذي ينشئه الخطاب ـ ضرورة الاستغناء عن هذه الخليفة. فمبرّر وجوده في السلطة تأدية وظائف محدّدة تستفيد منها المجموعة التي بايعته، أي هو مبرّر تاريخيّ ولا علاقة له بالمبرّرات المطلقة من قبيل اعتبار الخلافة «قميصاً ألبسه اللّه للخليفة» ولا سبيل إلى نزعه. وأساس الشرعيّة في الخلافة يُكتسب من كيفيّة ممارستها ومدى استجابتها لآمال المحكومين أي من نوعيّة سياستها الاجتماعيّة، لا من جملة الشروط الماقبليّة التي تغيّب بشكل شبه تام معيار الممارسة، وهي الشروط التي مافتئ الفكر السنّيّ الأرثوذكسيّ يطوّرها من قبيل الانتماء إلى قبيلة الرسول واكتساب الدعم من اللّه وضرورة قبول الخليفة حتّى وإن جار حتّى لا تحدُث فتنٌ[1]. مع التذكير في هذا السياق أنّ الخطاب هنا لا يؤسّس نظريّة من التأمّل التجريديّ، بل هو يصوغ نظريّة من الممارسة السياسيّة للمجموعة التي يمثّلها. وهي ممارسة بدأت بالتمرّد على نوعيّة السياسة التي اتّبعها الخليفة عثمان، وتواصلت كذلك مع كلّ الخلفاء الذين

---

(١) يعتبر الشهرستاني مثلاً أنّ من بدع الخوارج تجويزهم الإمامة في غير قريش. وقبول الإمام الذي ينصّبونه برأيهم ويلتزم بالعدل ويجتنب الجور، ووجوب عزل الإمام الذي يخرج عن الحقّ. **الملل والنحل**، ج١، ص ١١٦.

اعتبرتهم جورة مخلّين بالدور الاجتماعيّ للسلطة.

ومن هنا يبرز في الرسالة المرتكز الثاني الذي سيتطوّر على أساسه الفكر السياسيّ الخارجيّ، وهو الفصل بين الأصول الدينيّة الواجبة التي يأثم المسلمون بعدم إقامتها، والفروع التي ليست من الدين ويمكن الاستغناء عنها إن اقتضى الأمر ذلك. بمعنى إذا نجح الناس في الانتظام فيما بينهم من دون تدافع أمكن الاستغناء عن الإمام. وهذا رأي معظم الفرق الخارجيّة من صفريّة وأزارقة ونجدات[1]. ويرى الإباضيّة أنّ «الإمامة من الرأي» وليست من التنزيل أو السنّة[2]. ولذلك تغيب في فكرهم السياسيّ مبرّرات السكوت عن «سوء القيام بها». وقد تمثّل هذا المرتكز في الرسالة من خلال ردّ ابن إباض على عبد الملك بن مروان في ادّعائه أنّ الإرادة الإلهيّة هي التي أرادت أن ينتصر معاوية على خصومه. أي أنّ وجوده في السلطة من إرادة اللّه، ومنها تستمدّ مشروعيّتها. ومن المفيد أن

---

(١) امحمّد بن يوسف اطفيّش، **شرح عقيدة التوحيد**، نشر جمعيّة التراث، غرداية ـ الجزائر، ٢٠٠٣، ص ٥٨٨؛ أبو الحسن الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين**، ص ١٢٥؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ١٢٤.

(٢) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٣؛ ويشرح أبو سليمان داود بن ابراهيم التلاتي ذلك بأنّ «من رأي المسلمين أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يستقيمان إلاّ بالإمامة، وشروط وجوب الإمامة على القوم أن يكونوا كنصف عدوّهم في العدد والعدّة والسلاح». **مقدّمة التوحيد وشروحها**، ص ٦٥. ويذهب النكّار من الإباضيّة إلى أنّ الإمامة ليست واجبة. عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، ص ٢٠٨. ويقول الطالبي: «أمّا الإمامة في تصوّر الخوارج فإنّها مسألة إنسانيّة وليست إلهيّة متافيزيقيّة، لأنّ الإنسان هو الذي يختارها، والمحتمع هو الذي يجمع عليها، وهي ظرفيّة متحوّلة وليست ثابتة، وهي رهينة بتطبيق العدالة». **آراء الخوارج الكلامية**، ج١، ص ١١٥.

نثبت الفقرة التي ردّ بها ابن إباض حتّى يتّضح لنا التصوّر الاجتماعيّ للسلطة الذي سيتطوّر في اتجاهه الفكر السياسيّ الخارجيّ بعيداً عن التصوّر التيولوجيّ الذي يعطي لنخبة معيّنة ممثّلة في "القرّاء" حقّ فرض اختياراتها بحجّة أنّها إلهيّة[1]. جاء في رسالة ابن إباض: «وأمّا قولك في معاوية إنّ اللّه قام معه وعجّل نصره وبلج حجّته وأظهره على عدوّه بالطلب لدم عثمان، **فإن كنت تعتبر الدين من قبل الدولة والغلبة في الدنيا فإنّا لا نعتبره من قبل ذلك**. فقد ظهر المسلمون على الكافرين لينظر كيف يعملون. وظهر المشركون على المؤمنين ليبلي المؤمنين ويملي الكافرين... وانظر ما أصاب المؤمنين من المشركين يوم أحد وانظر كيف ظهر قتلة ابن عفّان عليه وعلى شيعته يوم الدار... وظهر أهل الشام على أهل المدينة وظهر الزبير على أهل الشام بمكّة، **فلا تعتبر الدين من قبل الدولة**». يمثّل خطاب الخليفة المردود عليه الخطاب السياسيّ السائد في استناده إلى المبرّرات الإلهيّة في كلّ ما يتعلّق بأوضاع الدولة واختياراتها السياسيّة. فهذا الضرب من المبرّرات هو من الثوابت التي يمكن تتبّع مظاهرها منذ معاوية مؤسّس السلطة السنّيّة إلى سائر الخلفاء من بعده. وقد عمل خطاب المحدّثين على صياغة الأسس التشريعيّة المناسبة للتصوّر السياسيّ السائد للسلطة[2]. وفي المقابل يؤكّد الخطاب الخارجيّ منذ بدايات تأسيسه على إبعاد المبرّرات الإلهيّة من المجال السياسيّ.

(١) اعتبرت مجموعة غير هيّنة من الدارسين اليوم أنّ الإسلام الخارجيّ هو النواة المؤسّسة لحركات التطرّف الدينيّ، وسنناقش هذا التصوّر لاحقاً ونبيّن عدم تماسك المبرّرات التي يستند إليها.

(٢) هذا ما سيجعل موقف الخوارج من سلطة الحديث محترزاً إلى أبعد حدّ، كما سنرى في القسم التالي.

وحصره في العمل البشريّ وفي المعطيات التاريخيّة المصاحبة. فانتصار تيّار سياسيّ على آخر لا علاقة له بالدعم الإلهيّ لمصادر الحقّ وإنّما هو من الأمور السياسيّة المقترنة بموازين القوى المتصارعة. ويؤدّي إبعاد التبرير الإلهيّ عن مجال ممارسة السلطة إلى جعلها من المسائل القابلة للنظر وللرفض أو القبول، أي فسح المجال أمام إمكانيّة تغييرها إن خالفت التوقّعات. بينما يؤدّي تأسيسها على المبرّرات الإلهيّة إلى إغلاق المجال أمام مراجعة المحكومين لها ولاختياراتها بالانطلاق من ممارساتها.

وهذا ما يؤدّي إلى المرتكز النظريّ الثالث الذي تحتوي عليه الرسالة وسيتطوّر على أساسه الفكر السياسيّ الخارجيّ وهو الحضور المركزيّ لرأي المحكومين في الإمام وموقفهم من سياسته. فالمعيار الذي يوضّح ابن إباض بالانطلاق منه مدى نجاح هذا الخليفة أو ذاك في سياسته هو مدى رضى المحكومين عنه. فأبو بكر مثلاً «لم يفارقه أحد من المسلمين ولم يعيبوا عليه في حكم حكمه ولا قسم قسمه حتّى فارق الدنيا وأهل الإسلام عنه راضون»، وعمر «فارق الدنيا... وشهادة المؤمنين له بالوفاء قائمة والمؤمنون شهداء اللّه في الأرض»، بينما عثمان لم يسمع للمحكومين رأياً في ما يأتيه، ولم يقبل اعتراضهم على سياسته «وأخذ بالجبريّة وضرب من شاء منهم وسجن ونفاهم في أطراف الأرض». فدليل النجاح الذي لقيته سياسة الخليفتين الأوّلين هو خدمة الرعيّة بما يضمن مصالحها المعنويّة والمادّيّة، حتّى أنّها التفّت حولهما ولم يحدث اضطراب. ودليل الفشل الذي آلت إليه سياسة الثالث هو إخلاله بهذه المصالح. هذا المعيار الذي يعطي الرعيّة وزناً مهمّاً في العمليّة السياسيّة هو الذي

سيؤسّس مبدأ حقّ الخروج على الحكّام الجورة، بل أكثر من ذلك "واجب الخروج".

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنّ ما يميز الفكر السياسيّ الخارجيّ منذ فترة مبكّرة هو عمق البعد الاجتماعيّ فيه، الأمر الذي أغرى بعض الدارسين المعاصرين بأن يطلقوا عليه صفات "الديمقراطيّة" و"الثوريّة" و"الجمهوريّة" وغيرها.. ونعتقد أنّ هذه المماثلة مع الفكر السياسيّ المعاصر هي عمليّة إسقاط تاريخيّ تُفقد المفاهيم القديمة خصوصيّتها وتطمس تميّزها ضمن المنظومات المعاصرة لها. كما أنّه تنسب إليها من الدلالات ما لا يستقيم وأفق التفكير السياسيَ التجريديّ السائد عصرئذ. ولا تعدو هذه المفاهيم كونها نتاجاً لمنطق عقليّ مشدود إلى توفير الحقوق المشروعة للمجموعة في أن تعيش من دون حيف سلطويّ أيّاً كان مصدره.

وقد قُدّمت كلّ هذه المرتكزات النظريّة مدعّمة بمستندات نصّيّة من القرآن أساساً ومن السنّة بدرجة ثانية. فجاء كلّ معنى من المعاني الكبرى والفرعيّة كأنّه تطابق مع ما احتواه النصّ. ولتوضيح هذا الأمر نورد العيّنات التالية:

- وممّا نقمنا عليه جعل المال دولة بين الأغنياء، وقد قال اللّه عزّ وجلّ: «كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ»[1].

- وممّا نقمنا عليه أنّه منع مواضع القطر وحماها لنفسه ولأهله ومنع الرزق الذي أنزله اللّه لعباده متاعاً لهم ولأنعامهم، وقد قال اللّه عزّ وجلّ: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا

---

(١) **الحشر** ٥٩/٧.

وَحَلاَلاً قُلِ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ»[1].

ـ وممّا نقمنا عليه أنّه أوّل من تعدّى في الصدقات، وقد قال اللّه: «إِنَّمَا الصَدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ... فَرِيضَةً مِنْ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»[2].

وداخل هذه البنية الاستدلاليّة الجامعة بين المعنى "البشريّ" والمعنى "الإلهيّ" تندرج كافّة المقاطع في الرسالة. وهي في هذا الجانب نموذج تمثيليّ مصغّر لخصائص الخطاب الخارجيّ القديم عموماً. ويحسن في هذا الصدد أن نذكّر بالشعار السياسيّ الدينيّ الذي قامت عليه الحركة أصلاً وعنه صدر خطابها التأسيسيّ، وهو «لا حكم إلاّ للّه» أي حكم البشر ينبغي أن يكون تابعاً لحكم اللّه الثابت. وقد أثار هذا الخطاب في قراءته إشكالات مهمّة لها علاقة مباشرة بنوعيّة الأحكام التي تصدر في شأن البعد السياسيّ للإسلام الخارجيّ. ولا بدّ من التنبيه بدءاً إلى أنّ الحرص على الجمع السياقيّ بين النصّ البشريّ والنصّ الإلهيّ حتّى يظهر تطابقهما، هو من القواسم المشتركة بين كلّ الخطابات التي تنتمي إلى ثقافة كتابيّة تتّخذ من نصّ مقدّس مرجعيّة لها. فلا يمكن بأيّة حال أن نستند إلى هذه الخاصيّة بالذات للخروج باستنتاج مفاده مدى تشبّث الخوارج بالمنطلقات الدينيّة دون غيرها في صياغة اختياراتهم. ويبقى موطن الإشكال إذّاك في منطق الترابط بين النصّين: أي من منهما يحدّد للآخر دلالاته وأبعاده العمليّة؟ هل إنّ المنطلق هو المعنى الإلهيّ، والمعنى البشريّ هو مجرّد تقيّد به وإصرار دوغمائيّ على عدم الخروج عنه أيّاً كانت

---

(١) يونس ١٠/ ٥٩.

(٢) التوبة ٩/ ٦٠.

الظروف؟ أم إنّ المنطلق هو المعنى البشريّ بما هو ترجمة مباشرة لمشاغل إنسانيّة تاريخيّة، والنصّ الإلهي "مُستنجَد به" للتزكية والتشريع؟

تفضي مسايرة الاحتمال الأوّل إلى القول بما قالت به مجموعة مهمّة من الدارسين[1] من أن الإسلام الخارجيّ هو النواة الأولى للتشبّث الدوغمائيّ بالنصّ الدينيّ، عبر الإصرار على أن لا يخرج أمر من الأمور البشريّة عن التطبيق الآليّ للنصّ. وكلّ من يخالف هذا الفهم كافر تجب محاربته. وهذا ما عُرفت به حركات التطرّف الدينيّ المعاصرة. والخوارج إذن هم أسلاف هذه الحركات. إنّ قراءة من هذا القبيل للخطاب السياسيّ الخارجيّ، هي قراءة جزئيّة مبتورة ومغرضة بالنسبة إلى بعض الدارسين ذوي المنطلقات المذهبيّة المعادية للخوارج، مفادها أنّ التطرف الدينيّ المعاصر هو نفس التطرّف الدينيّ الذي تنبّأ به الرسول في شأن الخوارج. ويتمثّل في أنّهم سيغوصون في الدين إلى أن يخرجوا منه. ويترتّب على تكريس هذه المسلّمة بإعادة إنتاجها في أشكال جديدة، أنّ المنظومة الفكريّة السنّيّة السائدة براء تاريخيّاً وحاليّاً من جريرة التطرّف، وينحصر - في المقابل - في "لوازم" المخالَفة. ولن نقف كثيراً عند هذه القراءة لأنّ اندراجها في الصراعات المذهبيّة القديمة وإحياءها لها، يجعلان من السهل الكشف

---

(١) هذا رأي الأستاذ هشام جعيّط، **الفتنة. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ص ص ٢٢٤ - ٢٣٥، ٣٢١ - ٣٢٥؛ علي أومليل، **السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة**، ص ٣٥؛ ورأي محمّد عابد الجابريّ، **العقل السياسيّ العربيّ**، ص ص ٣٠٤ - ٣١٥؛ أحمد محمّد أحمد جلي، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين**، ص ص ٧٩ - ٨٦؛ محمّد إبراهيم الفيّومي، **الخوارج والمرجئة**، ص ٢٠٦.

عن طابعها الإيديولوجيّ من خلال تحيّزها الواضح وتشكيلها للحقائق ولمعطيات التشكيل الذي ينأى بها عن مستوى العِلميّة.

وسنقف عند دراسة أكاديميّة كرّست هذه القراءة للخطاب السياسيّ الخارجيّ، وهي دراسة هشام جعيّط. ونورد في ما يلي بعض الأحكام التي أصدرها هذا الباحث في هذا الصدد. يقول: «ماذا كان وراء رفضهم للتحكيم، الذي صار في نظرهم بمثابة عقيدة تفصل المؤمنين الحقيقيّين عن كلّ المسلمين الآخرين المطروحين الآن بوصفهم كفّاراً ومارقين؟ لا شكّ أنّه ينبغي أن نرى في ذلك احتجاجاً على علمنة السياسة»[1]. ويصف ثورة الخوارج بأنّها «ثورة كتابيّة أو قرآنيّة تشهد تطوّرات مثل كلّ ثورة بدءاً من قتل الخليفة وصولاً إلى الإرهاب... وانكبّوا في وقت معيّن على إرهاب عدميّ»[2]. إنّ هذه الأحكام وما في معناها ممّا أبداه الباحث، هي استنتاجات سطحيّة مباشرة تغفل تماماً عن الأنساق الابستمولوجيّة والانتروبولوجيّة التي تنتظم المواقف والآراء في المنعرجات التاريخيّة المهمّة[3]. فرفع شعار «لا حكم إلاّ للّه»، ورفض تدخّل البشر في ما سبق فيه حكم إلهيّ صريح الدلالة، والحرص على بناء الخطاب بناءً ثنائيّاً تتناظر فيه المعاني البشريّة والمعاني الإلهيّة، هي منطلقات نظريّة يمكن تحميلها دلالات شتّى إن عزلناها عن سياقها التاريخيّ أوّلاً ثمّ عن سياق المنظومة الفكريّة التي تنتمي إليها ثانياً.

---

(١) **الفتنة. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ص ٢٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٣) انظر المبحثين التاليين المتعلّقين بالفكر الكلاميّ والفكر الأصوليّ عند الخوارج.

فبالنسبة إلى السياق التاريخيّ، سبق أن بيّنا أنّ الفئة الاجتماعية التي شاركت في الثورة على حكم عثمان والتي تفرّدت لاحقاً بالإصرار على رفض التحكيم هي الفئة التي رأت في الإسلام جملة من المبادئ الاجتماعيّة والإنسانيّة العادلة التي تستجيب لطموحاتها في إنشاء تنظيم اجتماعيّ وسياسيّ أكثر عدالة ممّا كان سائداً. فكان منطقيّاً ومتوقّعاً أن ترفض كلّ متعلّقات التجربة الأمويّة في حكم عثمان ونعني مهادنة معاوية، وأن تتشبّث بالمرجعيّة النصيّة التي "أسعفتها" بالعديد من القرائن الصالحة للاستدلال على صحّة موقفها. لقد رأت أنّ اللّه في كتابه يرفض الظلم ويرفض التعدّي ويدعو إلى العدل وإلى محاربة الظالمين.. إذن فحكم اللّه هو بالتحديد ما تطالب به "تاريخيّاً". وبما أنّه ـ وفي إطار مسلم ـ لا رادّ لحكم اللّه، فإنّه الحجّة الأولى والأخيرة في دعم مواقفها. أي إنّ العلاقة القائمة بين المعنى الإلهيّ والمعنى البشريّ هي علاقة وظيفيّة بموجبها يتطابق ما تريده هذه الفئة مع ما نصّ عليه اللّه. والمنطلق فيها ليس المطالبة الاعتباطيّة الدوغمائيّة بتطبيق النصّ بما هو نصّ مقدّس ينبغي أن يُطبّق وكفى، بل هو تمثيل هذا النصّ لعوامل دعم متعالية لحركة اجتماعيّة تاريخيّة تريد أن تكون.

أمّا ارتباط المبادئ النظريّة السابقة بمنظومتها الفكريّة العامّة، فالإلمام به شرط أساسيّ في فهمها وفي تحديد دلالاتها. صحيح أنّ المعطى الظاهر المباشر في هذه المبادئ هو الترابط الكبير فيها بين المعاني البشريّة والمعاني الإلهيّة، لكنّه ترابط لا يمسّ في شيء بالقيمة التي تُسنَد إلى المعنى البشريّ باعتبار مدى خدمته "للإنسان" ومدى احتكامه للعقل. ونكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى خاصيّة

تميّز بها الفكر الأصوليّ الخارجيّ (نسبة إلى أصول الفقه والتشريع)، ألا وهي إقرار سلطة العقل في فهم النصّ وتطبيقه بما يلائم الظروف التاريخيّة المتحوّلة. فقد أقرّ بإمكانيّة مخالفة الحكم الصريح في النصّ إذا رأى المجتهد ضرورة اقتضتها المصلحة العامّة، وهو الفكر الوحيد الذي اعترف بقيمة التجربة التشريعيّة التي خاضها الخليفة عمر وأقرّ فيها باجتهادات كثيرة خالف بها أحكاماً صريحة في القرآن، والحجّة أنّ مصلحة المسلمين تقتضيها. في حين استنكر ذلك الفكر الشيعيّ، وسعى الفكر السنّيّ إلى طمسها، كما سنرى لاحقاً في القسم المخصّص للفكر الأصوليّ عند الخوارج.

إنّ المرجعيّة العقليّة التي تصدر عنها هذه المواقف والمتمثّلة في اعتبارها للمصالح التاريخيّة المتحوّلة في تحديد علاقة النصّ بالواقع لهي مؤشّر واضح على أنّ المنظومة التي ينتمي إليها الفكر السياسيّ الخارجيّ لا تنطبق عليها أحكام التشبّث الدوغمائيّ بتطبيق النصّ من دون اعتبار لمقتضيات التحوّل التاريخيّ. وبالتالي لا يمكن أن يكون هذا الفكر النواة الأولى للتطرف الدينيّ، والإطار الذي أفرزه لاحقاً.

وفي المقابل ينبغي أن نبحث عن جذور التطرّف في الحركات الفكريّة التي تعلي من سلطة المقدّس بعد توسيع دائرته ليشمل مصادر أخرى غير النصّ المنزّل، من قبيل تضخيم مدوّنة الحديث وإعلاء السلف بعد رسم صورة مثاليّة له تستجيب لشروط الانتماء الإيديولوجيّ أكثر ممّا تستجيب للواقع التاريخيّ الذي عاشه فعلاً، ومن ثمّة تحويله إلى سلطة مرجعيّة. ومن الخصائص الثابتة في الحركات التي تؤسّس للتطرّف ورفض حقّ الآخر المختلف في

التعايش السلميّ، احتكار وظيفة "الفهم" الصحيح للدين و"إفهامه"، ومحاربة النظر العقليّ الذي تعتبره خطراً على الحقيقة النصّيّة، والحرص على أن تهيمن قراءتها للنصّ على الواقع وعلى سائر القراءات، ثمّ السعي بكلّ الطرق إلى الهيمنة على العامّة وتجييشها في الصراعات السياسيّة التي تخوضها رافعة شعار الدفاع عن 'الدين الصحيح"، ونعني بكلّ هذه الخصائص وبدرجة أولى حركة أصحاب الحديث، في تكوّنها تاريخيّاً وفي خطورة الأدوار التي قامت بها في تأسيس مفهوم الإسلام الواحد الصحيح، وهو تصوّرهم هم للإسلام بكلّ مرجعيّاته السلطويّة التي تمثّل وجهة نظر القوى التقليديّة المهيمنة. ولنا في ما سبق تجربتهم مع الخليفة العبّاسيّ المأمون وما تلاها قرائن مهمّة على ترسيخ حركتهم - في البعدين السياسيّ والدينيّ - للآليّات الفكريّة المنتجة للتطرّف الدينيّ في كنف الأزمات التاريخيّة التي يشهدها المجتمع. فداخل الدائرة السنّيّة مثلاً كفّر أصحاب الحديث مخالفيهم وصادروا التجارب السياسيّة الثقافيّة الرائدة مثل تجربتي يزيد الناقص والمأمون لأنّهما تمسّان بالثوابت الإيديولوجيّة لحركتهم. فكان أن كفّروا المأمون وكلّ من سايره في اختياراته التنويريّة، وحاربوه سياسيّاً عبر الزجّ بالعامّة وبسلك القضاء والإفتاء في "حركة عصيان مدنيّ" خطيرة. فاستدرجوه بذلك إلى ردّ الفعل، أي إلى المحنة التي خرجوا منها "بانتصار" خطير الشأن لأنّه مثّل لاحقاً عاملاً من عوامل الركود الثقافيّ الذي ران على المجتمع الإسلاميّ طيلة عهود. وما يهمّنا من هذه المعطيات في هذا السياق هو أنّهم بتكفيرهم للمسلم المخالف لهم وبحصرهم للحقيقة في ما يرونه "نصّاً مقدّساً" لا غير، يؤسّسون للتطرّف الدينيّ الذي لا يجد

بدّاً من العمل السياسيّ المقترن بالعنف لفرض رؤيته اللاتاريخيّة[1].

وبالنسبة إلى مبدأ تكفير المسلم من أتباع المذاهب المخالفة وتشريع محاربته ـ هذا المبدأ الذي ركّز عليه كثيراً من ربطوا بين الخروج في العصر القديم والخروج في العصر الحاضر ـ فهو ليس خاصّاً بالخوارج. إنّه المبدأ المعتمد نظريّاً وعمليّاً في كافّة المذاهب المتصارعة عصرئذ. لقد كفّر أهل السنّة مثلاً الخوارج وقاتلوهم. ونجد في الخطاب الإباضيّ تركيزاً كبيراً على الردّ على أهل السنّة في تكفيرهم لأتباع هذا المذهب. ومن الأحكام التي يردّ عليها الإباضيّة: «الإباضيّة كلاب النار» و«الإباضيّة الوهبيّة في الحطمة كلّهم وفي الهاوية»، و«أنّ وطء نساء الإباضيّة وغنم أموالهم حلال.. يقتلون قبل المشركين بلا بأس ولا ضرر على قاتلهم»، و«أنّهم ملعونون من اللّه وأنّ الحديث نصّ على كفرهم»[2]. فهذا التكفير الموجّه إلى الإباضيّة ـ الشقّ المعتدل من الخوارج ـ هو أبرز دليل على أنّ قضيّة التكفير عند الخوارج لم تكن تمثّل حالة من التفرّد الإيديولوجيّ حتّى تُبنى عليها استنتاجات تُوقَف عليهم، ونعني التطرّف الدينيّ.

بناء على كلّ ما سبق، لا يستقيم الربط بين الفكر السياسيّ الخارجيّ وبين الفكر السياسيّ الدينيّ المتطرّف في العصر الحديث. لأنّ المسألة تتجاوز مجرّد التشابه الشكليّ في بعض الشعارات عند الطرفين إلى ضرورة البحث في نوعيّة المعرفة والآليّات التي تنتجها

---

(١) انظر في هذا الصدد كتابنا: **في الائتلاف والاختلاف. ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم.**

(٢) الحاج امحمّد بن الحاج يوسف أطفيّش الإباضيّ الوهبيّ، كتاب **إزهاق الباطل بالعلم الهاطل**، ص ص ٥ ـ ٦.

من ناحية، والبحث في المرجعيّة التاريخيّة التي تُسنِد كلّ منظومة من المنظومات الثقافيّة الفاعلة في الواقع، من ناحية ثانية.

ولنا في ما سنعرضه من مقوّمات هذا الفكر المترتّبة عن المرتكزات النظريّة العامّة التي وضّحتها رسالة ابن إباض كما رأينا، ما يؤكّد تميّزه النوعيّ عن النظريّات السياسيّة السنّيّة والشيعيّة المزامنة له. وعمّا يُحمَل عليه من نظريّات معاصرة حملاً متناقضاً بين مماثلته بالفكر الديمقراطيّ أو الجمهوريّ[1]، ومماثلته بالفكر الدينيّ المتطرّف.

وتتمثّل هذه المقوّمات في المستويات التالية: شروط الترشّح لمنصب الإمامة وكيفيّة تعيين الإمام، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، والعلاقة مع غير المنتمي إلى المذهب.

يعتبر مصطلح "الشروط" الموضوعة للترشّح إلى منصب الإمامة من ثوابت الجهاز الاصطلاحيّ والمفاهيميّ في الخطاب السياسيّ عموماً[2]، وهذه خاصيّة تُفهم على ضوء السياق المرجعيّ التاريخيّ الذي يقترن به. فدلالة الشروط تحيل على عمليّة اصطفاء وغربلة ينبغي أن يخضع لها الذين يرغبون في هذا المنصب، والمعايير التي ستقوم على أساسها هذه العمليّة هي ما يُقدّم في شكل صفات

---

(١) من الدارسين الذين أكّدوا هذه الخاصيّة في الفكر السياسيّ الخارجيّ، محمود إسماعيل في كتابه **الحركات السريّة في الإسلام، الخوارج من العنف الثوريّ إلى الدعوة السرّيّة المنظّمة**، ص ص ١٦ ـ ١٧؛ وحسين مروّه في كتابه **النزعات المادّيّة في الفلسفة الإسلاميّة**، ج١، ص ص ٥١١ ـ ٥١٣؛ وأحمد أمين في كتابه **فجر الإسلام**، ص ص ٢٥٨ ـ ٢٦٢؛ وغيرهم...

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، بيروت، دار الجيل، د. ت، ص ص ٢١١ ـ ٢١٧.

ومؤهّلات تُرَى أنّها مُثْلَى في تأدية الوظيفة القياديّة للمجتمع. فلا يرتقى أحدهم إلى المنصب إلاّ إذا توفّرت فيه. وبما «أنّ الملك منصب شريف تتوجّه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات» - كما قال ابن خلدون -[1]. فإنّ مدى توفّر هذه الشروط هو الذي يُفترض فيه أن يحسم الأمر. لكن في هذه النقطة بالذات كان الفكر السياسيّ السنّيّ في شبه عزلة عمّا يجري في الواقع. لأن تولّي السلطة كان بالوراثة عن طريق التعيين، تعيين الخليفة القائم لمن سيخلفه، أو عن طريق التغلّب والقوّة. وفي الحالتين لا معنى للبحث في شروط تتواضع عليها المجموعة وتطمح إلى توافرها ويعبّر عنها المثقّف تنظيراً.

لكنّ المسألة في التجربة الخارجيّة تختلف. فالحديث عن شروط ليس مشدوداً إلى التنظير النموذجيّ للمنصب بعيداً عن الواقع السياسيّ، بل هو مشدود إلى الحرص على نجاعة العمل الذي ينبغي أن يقوم به الإمام من موقعه التنظيميّ إزاء المجموعة التي اختارته. والمعيار الأساسيّ الذي تصدر عنه هذه الشروط هو الكفاءة. وتتمثّل - كما جاء في الخطاب الخارجيّ - في ما أقرّه عمر: «إنّه لا تصلح الخلافة إلاّ لمن اجتمعت فيه خمس خصال مع تقوى اللّه والعقل والعلم واللب والحلم والفطنة، وهو من جمع هذا المال من باب حلّه ووضعه في مواضعه على علم ومعرفة ثمّ عفّ عنه من بعد ما جمعه من باب حلّه يعني لم ينفقه إسرافاً فيما لا يحلّ، الشديد من غير عنف ولا ضجرة، اللين من غير ضعف»[2]. وتتمثّل هذه الشروطُ

---

[1] المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

[2] ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ١٠٢ - ١٠٣.

ركنين متلازمين: **الأوّل** هو جماع المؤهّلات الشخصيّة التي ينبغي أن يتحلّى بها الخليفة من ورع وحكمة واستقامة، من دون اعتبار لنسبه. لأنّ شرط النسب ـ والمقصود شرط النسب القرشيّ الذي أقرّه أهل السنّة والشيعة على اختلاف بينهما ـ ألغاه الخوارج[(١)] لكونه لا يساهم بشيء في مسألة الكفاءة. لقد رأوا فيه استمراراً لعوامل سلطويّة لا تستجيب لمشروع إقامة المجتمع العادل. فضلاً عن ذلك، فصل الخوارج بين الإمامة بما هي وظيفة سياسيّة دنيويّة بالأساس، والمنطلق الدينيّ العاطفيّ في جعلها في قبيلة الرسول[(٢)]. وجعلوها في

(١) الأشعريّ، **مقالات الإسلاميّين**، ص ١٢٥؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**. ج١، ص ١١٦.. ولسنا نوافق على ما ذهب إليه المستشرق كوبرلي Cuperly من أنّ هذا الاختيار السياسيّ الخارجيّ هو استمرار لمؤثّرات سياسيّة قديمة تميّزت بها الحضارات التي عرفها عرب الشمال، وتتمثّل في نزوع ديمقراطيّ في الحكم، خلافاً لما تميّزت به حضارة عرب الجنوب من تعظيم العامّة للملك إلى حدّ التأليه. ولذلك ـ حسب رأيه ـ انتشر المذهب الشيعيّ القائم على تأليه الإمام، بين عرب الجنوب. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ أكبر انتشار عرفته الإباضيّة مثلاً هو ما سجّل في جنوب الجزيرة قبل حركة أبي حمزة الخارجيّ وبعدها، ولم يكن الانتماء الخارجيّ محدّداً بالقبيلة، ففي معارك كثيرة كان المتقاتلون ينتمون إلى القبيلة الواحدة وأحياناً إلى العائلة الواحدة. انظر على سبيل المثال **تاريخ الطبري**، مج٣، ص ٦٠٢؛ و**الكامل** للمبرّد، ج٢، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٧؛ ومحمود إسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨، ٢٨٥ـ ٢٩١. وانظر رأي كوبرلي في. *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*; pp. 14 - 17.

(٢) لقد فسّر ابن خلدون شرط القرشيّة بمبدأ العصبيّة، لكن يثير هذا التفسير إشكاليّات عديدة فكريّة، ابستمولوجيّة وتاريخيّة. ولنا عودة إليه في بحث سيرى النور قريباً.

المقابل من حقّ كلّ مسلم تتوافر فيه شروط الكفاءة السابقة الذكر.
والركن **الثاني** في الشروط المعتبرة في الخلافة هو حسن قيام المكلّف بها بمهمّته الاجتماعيّة وأساسها الالتزام بالعدل مع حسن معاملة الرعيّة. «ولا يكون إماماً مستقيماً إلاّ من يكون الناس عنده كلّهم في الحقّ سواء، القريب والبعيد والشريف والوضيع والذكر والأنثى والصغير والكبير والأحمر والأسود، ولا يتفاضل الناس عنده إلاّ بتقوى اللّه كما قال اللّه تعالى: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ"، فهو يعرفه بفضله من غير أن يعطيه ما ليس له، لأنّ الناس كلّهم في الحقّ سواء. فمن لم يكن كذلك فليس هو من أهل العدل»[١]. ويصل حرص الخوارج على هذا الركن والنجاعة المنتظرة من ورائه، إلى أنّهم ـ وفي إطار إعلائهم لتجربة عمر ومنطلقاتها ـ لم يستنكروا بادرة سياسيّة قام بها هذا الخليفة وتتمثّل في تفضيل "العاقل الفاجر" في منصب الوالي، على "الصحيح الدين الضعيف العقل"، عندما اقتضت ذلك مصلحة مصر من الأمصار. فقد عزل عن الكوفة رجلاً صالحاً مثل عمّار بن ياسر لأنّه ضعيف في إدارة شؤون المسلمين (وكان تولاّها مع عبد اللّه بن مسعود)، وولّى عليها "قويّاً فاجراً" ـ حسب رأيه فيه ـ وهو المغيرة بن شعبة. وكان تبرير القرار عمليّاً

(١) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٤. والآية من سورة الحجرات ٤٩/ ١٣؛ وقد اعتبر العديد من الباحثين المعاصرين هذه المعاني السياسيّة مؤشّرات على النزعة "الجمهوريّة" و"الديمقراطيّة" التي تميّز بها الفكر الخارجيّ. انظر، عمّار الطالبي، **آراء الخوارج الكلامية**، ج١، ص ١١٥؛ حسين مروّه، **النزعات المادية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، ج١، ص ص ٥١١ ـ ٥١٣؛ محمود إسماعيل، **الحركات السريّة في الإسلام**، ص ص ١٦ ـ ١٧.

سياسيّاً صرفاً بعيداً عن المعايير الأخلاقيّة الدينيّة التي لا تهمّ إلاّ الشخص في حدّ ذاته. فـ"ضعيف العقل والورع" يستفيد هو من ورعه وتتضرّر الرعيّة من ضعف عقله، و"القويّ العاقل والفاسق" يعود عليه وحده فسقه وتعود على الرعيّة فوائد عقله الراجح وحزمه[1].

وتكمن أهمّيّة هذا الموقف ـ بالنسبة إلى الفكر السياسيّ الخارجيّ ـ في أبعاده النظريّة وليس في إمكان تطبيقه عمليّاً، لأنّه لم يُعرف عن الخوارج تاريخيّاً أنّهم عملوا بهذا التفضيل في أيّ من تجاربهم التنظيميّة. والأبعاد النظريّة التي نعني هي الحضور الدلاليّ المميّز لشرط الكفاءة العمليّة في تولّي الإشراف على التنظيم السياسيّ للمجموعة، ثمّ خاصّة عدم استغلال المكانة الدينيّة للسائس لتغطية إخلاله بالوظيفة المنوطة بعهدته. أي إنّ الحالة القصوى المذكورة من سياسة عمر هي دليل على أنّه لا مشرّع للسائس لاستمراره في منصبه إلاّ مدى خدمته للمجموعة.

فمن حيث المبدأ، اعتبر الخوارج الورع والصلاح من شروط الإمام[2]. ولا يتوقّع غير هذا في منطق التنظير السياسيّ السائد عصرئذ. والمتّفق عليه عندهم «أنّ الإمام لا يُولّى قويّاً لقوّته وجرأته

---

(1) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ٤٨ ـ ٤٩؛ الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج١، ص ١٥٤؛ ولا يبعد موقف عمر هذا عن موقفه من واليه على البحرين قدامة بن مظعون، إذ لم يكن متشدّداً معه، رغم ما بلغه عنه من أنّه لا يحضر الصلاة، و شرب. **طبقات** ابن سعد، ج٥، ص ص ٥٦٠ ـ ٥٦١. ولم يكن تشبّث الخوارج بالتجربة العمريّة غير محدود، بل عابوا عليه بعض المواقف السياسيّة، خاصّة منها تعيينه الستّة أهل الشورى وأمره طلحة بقتلهم إن لم يتّفقوا على واحد. انظر **العدل والإنصاف** للورجلانيّ، ج٢، ص ٨٥.

(2) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ١٧٩.

ومعرفته بالعمل، إلاّ أن يكون عفيفاً مسلماً. فإن وُجد وقد جمع الأمرين فأكرم بهذا. وإن وُجد رجل ضعيف ومسلم وكان غيره أقوى على العمل منه، فلا يُولّى إلاّ ذلك الورع الضعيف المسلم ويقوم به حتّى يقوى بالرجال والأعوان»[1]. وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ مصطلح "المسلم" في الخطاب الإباضيّ يُستعمل بمعنى المنتمي إلى المجموعة الإباضيّة. يقول الورجلانيّ: «والخلافة لا تجوز إلاّ للمسلمين السالمين من البدعة، وأمّا الدفاع وشبهه فإنّه يكون منّا ومنهم»[2]. (أي سائر "المحمّديّة" حسب اصطلاحه). فالنقص في المؤهّلات "الإداريّة" عند الإمام المختار للإشراف على شؤون المجموعة يمكن تداركه عن طريق الطابع الجماعيّ للعمل القياديّ في نظرهم. والإمام من منظورهم السياسيّ ليس منفرداً بالقرار وبالسلطة عموماً، بل هو "مقيّد" بآراء المجموعة المحيطة به من الشيوخ والعلماء والقادة العسكريّين الأكفاء. ثمّ إنّ هؤلاء وهم "أهل الحلّ والعقد" هم الذين يقومون باختيار الإمام وهم الذين يطلبون منه «أن ينخلع» لو رأوا ذلك في صالح المجموعة، ويتمتّعون بسلطة تفوق سلطته[3]. ويعتبر مبدأ الشورى في الخطاب السياسيّ الخارجيّ من الثوابت، تؤدّيه معان كثيرة من "النصّ" ومن المرجع التاريخيّ ومن الأمثال[4].

---

(١) **كتاب العمّال**، ورقة ١ (مخطوط بالمكتبة البارونيّة).

(٢) **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٦؛ وانظر كيف يجبر المستشارون الإمام على قبول رأيهم في: **الجواهر المنتقاة** للبرادي، ص ٢٠١.

(٤) انظر على سبيل المثال فصل "في المشاورة" في كتاب ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ٧٦ ـ ٧٨.

والجدير بالملاحظة أنّنا نجد مرونة في الفكر الخارجيّ في م
يتعلّق بشرط الذكورة بالنسبة إلى الإمام. إذ لم تبرز نصوصه هذه
المسألة خلافاً للفكر السنّيّ مثلاً[(١)]، بل إنّ بعض الفروع الخارجيّة
أجازت صراحة «أن تتولّى الإمامة امرأة منهم»[(٢)]. وفي المقابل ركّز
الفكر الخارجيّ على الشروط والعوامل التي من شأنها أن تساعد على
حسن القيام بوظيفة الإمامة.

ومن هذا المستوى الذي يستقطب الاختيارات السياسيّة الخارجيّة
ـ من حيث نبذ التفرّد بالسلطة ـ يتولّد مستوى آخر هو العلاقة بين
الحاكم والمحكومين.

تقوم هذه العلاقة على ضرب من الاشتراك في السلطة يقتضيه
موقع كلّ من الطرفين. فللحاكم على المحكومين حق الطاعة في كلّ
ما يتعلّق بالشؤون المعيشيّة والدينيّة، شرط أن يكون عادلاً. يقول أبو
عمّار عبد الكافي: «يقيم لهم شأن دينهم الذي افترضه اللّه عليهم،
ويعدل بينهم في الحكومة، ويقسم بينهم بالسويّة»[(٣)]. وذلك بموجب
البيعة التي له في رقابهم. ولهم عليه حقّ المراقبة المستمرّة على
سياسته. هذا الحقّ الذي يخوّل لهم عزله ومحاسبته إن هو سلك
سلوكاً سياسيّاً مخالفاً لمصالحهم، «أيّما إمام ولي بعدل ولم يُطَع فقد

---

(١) يشترط ابن خلدون ضمن سلامة الأعضاء والحواسّ في الخليفة، سلامة الأنثيين، **المقدّمة**، ص ٢١٤.

(٢) البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص ١١٠، والفرقة الخارجيّة هي الشبيبيّة أتباع شبيب بن يزيد الشيبانيّ.

(٣) **الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الردّ على أهل الخلاف**، ج٢ من آراء **الخوارج الكلامية** لعمّار الطالبيّ، ص ٢٣٦.

برئت ذمّة اللّه وذمّة رسوله ممّن عصاه، وأيّما إمام ولي ولم يعدل ولم يقسط فقد برئت منه ذمّة اللّه وذمّة رسوله ومن أطاعه»[1]. وعلى هذا الأساس تصبح طاعة الإمام الظالم معصية[2]. ولهذا المبدأ مكانة مميّزة في الفكر الخارجيّ عموماً، لأنّ إيمان الخوارج به وممارستهم له هما اللذان حدّدا تاريخيّاً ظهورهم بما هم مجموعة اجتماعيّة سياسيّة ذات كيان مستقلّ، وذلك من خلال ثورتهم على سياسة عثمان كما رأينا. فالإطار الأوّل الذي اكتنف نشأتهم هو الذي سيظلّ مداراً نظريّاً وعمليّاً لتجاربهم اللاحقة.

وقد انتقلت عمليّة التبرير النظريّ للخروج السياسيّ الأوّل بمبدأ الخروج على الحاكم الظالم عامّة من معنى الحقّ إلى معنى "الواجب"[3]. والفارق بين المعنيين من زاوية اجتماعيّة سياسيّة مهمّ. فالحقّ منوط بإرادة الأفراد إن شاءوا طالبوا به وإن شاءوا تركوا ولا تبعات تلحقهم إلاّ من حيث الضرر الذي سيلحقهم "مدنيّاً". أمّا الواجب فليس في مقدور الأفراد التصرّف فيه، وعليهم أداؤه بأيّ شكل من الأشكال وإلاّ أثموا. وهذا هو التناقض الصارخ الذي وقع فيه الفكر السياسيّ الخارجيّ. إنّه بقدر ما يخرج مسألة الإمامة من المرجعيّة النصيّة، فيحصر مشروعيّتها في ما يستفاد من "الرأي"[4] وفي كيفيّة ممارستها على الصعيد الاجتماعيّ بناءً على الكفاءة العمليّة

---

(١) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ٩٧. والقول حديث منسوب إلى الرسول.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٣) البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، ص ٧٣.

(٤) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٣.

للإمام بعيداً عن مسألة انتمائه إلى قبيلة الرسول. ويصل مع بعض منظّريه مثل نجدة بن عامر الحنفيّ إلى حدّ إمكان إلغائها إن "وعى الناس بحقوقهم وواجباتهم وانتفى التدافع بينهم.. وعندي أن هذ البعد المدنيّ للسياسة هو ما يرسّخ مسألة الخروج على الإمام الظالم في المرجعيّة النصّيّة. وهذا هو معنى الواجب السياسيّ الدينيّ واقترانه بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». لقد كان الفكر السياسيّ الخارجيّ في هذه النقطة من جنس الفكر السياسيّ السنّيّ الذي "يحرّم" الخروج على الأئمّة وإن ظلموا.

يقدّم الورجلانيّ في مسألة «اختلاف الناس في الخروج على السلاطين الجورة وتولية أعمالهم» مختلف المواقف المسجّلة. «قالت السنّة الخروج عليهم حرام وقتالهم على ذلك حرام ولا يحلّ الخروج عليهم وإن ظلموا وضربوا وغصبوا»[1]. وهذا موقف بدا له متطرّفاً في تحريم الخروج وبالتالي في تعطيل «واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ويقع مقابلاً له موقف الأزارقة والنجدات وهم الذين يسمّيهم بالخوارج. يقول: «وقالت الخوارج الخروج عليهم واجب وعلى جميع جنودهم ورعيّتهم»[2]. وهذا موقف بدا له أيضاً متطرّفاً في تحريم عدم الخروج أيّاً كانت الظروف السياسيّة السائدة. وكان

---

(١) **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٩؛ ويذهب الشهرستانيّ إلى أنّ كلّ فرق الخوارج يجمع بينها القول بأنّ «الخروج على الإمام إذا خالف السنّة حقّ واجب». **الملل والنحل**، ج١، ص ١١٥؛ ويقول الأشعريّ: «وأمّا السيف فإنّ الخوارج تقول به وتراه، إلاّ أنّ الإباضيّة لا ترى اعتراض الناس بالسيف، ولكنّهم (في النصّ الأصليّ: لكنّه) يرون إزالة الجور ومنعهم من أن يكونوا أيمّة بأيّ شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف». **مقالات الإسلاميّين**، ص ١٢٥.

فشل هذا الموقف المتطرّف قد تأكّد عمليّاً من خلال الهزائم التي منيت بها التحرّكات العسكريّة الأولى التي قام بها الخوارج قبل انقسامهم حول هذه المسألة بالذات بعد ثورة ابن الزبير. كما تأكّد من خلال الفشل الذي آلت إليه تجربة الأزارقة خاصّة.

وفي تفاعل مع المعطيات التاريخيّة كان الفكر الخارجيّ يتطوّر معدّلاً رؤاه واختياراته. وكان الموقف المعتدل للإباضيّة الذي لا يعتبر الخروج على الحكّام واجباً بل يعتبره مندوباً. يقول الورجلانيّ: «وقال أهل الحقّ الخروج عليهم سائغ جائز وهو قربة إلى اللّه عزّ وجلّ وجهادهم على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات وله شروط»[1]. وينقل بذلك حكم المسألة شرعيّاً من القطبين المتطرّفين «الحرام ≠ الواجب»، إلى منطقة الوسط وهي «المباح والمندوب» حسب المصطلحات التي استعملها والمعتمدة عموماً في الجهاز المفهوميّ والاصطلاحيّ في الخطاب الشرعيّ. ومن هذه الزاوية تتماثل كلّ المواقف في تعاملها مع المسألة، من حيث ربطها بالتصوّر الذي تكرّسه لرسالة الإسلام وبفهمها "للنصّ" الذي يقترن بالضرورة بمرجعيّات تاريخيّة محدّدة مع كلّ موقف. وهكذا يكون الفكر الخارجيّ قد برّر تناوله الاجتماعيّ العمرانيّ لقضيّة السلطة والمجتمع عبر نفس الآليّات التي تعتمدها المنظومات المناظرة له. وجاء تبريره

---

(١) **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٤٩؛ ويجانب أحمد أمين الصواب عندما يجعل من الأصول المجمع عليها عند الخوارج «الخروج على السلطان الجائر في غير مواربة، ومن غير نظر إلى قوّة الخارج وقوّة الإمام» .**ضحى الإسلام**، ج٣، ص ٣٣١. فالإباضيّة مثلاً يولون هذه المسألة أهمّيّة كبيرة ولا يجيزون الخروج إلاّ بشروط هدفها توفير ظروف النجاح لأيّ خروج يقومون به.

حاملاً لأصداء الطموحات الاجتماعيّة التي تنشدها فئات واسعة من تركيبة المجتمع الإسلاميّ المعقّدة والتي لا يمكن أن تترجم عمليّاً إلاّ بالاعتراف المتزايد بالدور الفاعل للمحكومين في الظاهرة السياسيّة.

وقد صحب تطوّر الفكر السياسيّ الخارجيّ في مسألة الخروج على الحاكم الجائر، تطوّر مواز في مسألة القطيعة السياسيّة والاجتماعيّة مع المخالفين من سائر المسلمين. فمن موقف التكفير والمقاطعة الكلّيّة الذي غلب في البداية وكرّسته التيّارات العسكريّة المتطرّفة، إلى موقف الاعتدال والتنظير لإمكانيّة التعايش السلميّ بين مختلف الأطراف. فالإباضيّة «يجيزون شهادة مخالفيهم على أوليائهم ويحرّمون الاستعراض. يحرّمون دماء مخالفيهم حتّى يدعوهم إلى دينهم»[1]. ويتنامى هذا النزوع إلى التعايش السلميّ مع الآخر المخالف في مرحلة "الكتمان" عند الإباضيّة. وهي مرحلة تكون فيها المجموعة مجبرة على العيش تحت حكم سياسيّ مخالف لمبادئها. ونجد فيما يهمّ هذه المرحلة فتاوى وأحكاماً تجيز التعامل مع السلطان ما لم يكن غشوماً ظالماً، والمشاركة معه في الحروب والغزوات، ودفع الصدقات والعشور إليه، وطاعته في المعروف لا في المنكر، إلى غير ذلك... ويميل الخطاب هنا إلى توظيف كلّ أساليب الاستدلال على إمكانيّة النزول درجة أو درجات عن المطالب المثاليّة، اعتباراً لحرج الظروف الواقعيّة والمباشرة، من قبيل الاستشهاد بالقرآن على جواز أن ينطق اللسان بما يخالف القلب والاعتقاد: «إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ»[2]، والاستشهاد بالحديث على

---

(١) الأشعريّ، **مقالات الإسلاميّين**، ص ١٠٥.

(٢) **النحل** ١٦/١٠٦.

طاعة الحكّام ما لم يكفروا: «أطيعوهم ما أقاموا فيكم الخُمس ولا طاعة إلاّ في معروف لا في منكر»، بالإضافة إلى سيرة الأوائل الصالحين الذين قبلوا العيش مع المخالفين. وفضلاً عن كلّ هذا نجد في الخطاب حضوراً مميّزاً لمعنى الإكراهات التي يفرضها الواقع، من قبيل عدم الأمن على النفس، والتعرّض لإكراه السلطة، وعدم القدرة على الامتناع أو المدافعة، وغير ذلك[1]..

لكن لم يكن ميل الفكر السياسيّ الخارجيّ إلى الاعتدال والاعتراف بإمكانيّة التعايش السلميّ مع المخالفين ضرباً من إيثار السكوت عن الظلم والتخلّي عن هدف المطالبة بالعدل، بل صحبه تغيير لطريقة العمل السياسيّ من السيف إلى الخطاب، شفويّاً كان أم مكتوباً. وذلك بالحثّ على نصيحة السلطان والعمل على تقويم سياسته بالنقد والإقناع لو أمكن. واعتبر التعرّض لخطر هذه المهمّة شراءً مساوياً للشراء بالسيف. ويحضر الحديث داعماً لهذا الاختيار. «قال الرسول (ص) وقد سئل ما أفضل الشهادة فقال كلمة حقّ يقولها أحدكم عند سلطان جائر يقتل عليها»[2]. وقد كانت محاولات الإباضيّة مع الخلفاء الأمويّين معروفة خاصّة مع عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز، وقد كادت مع هذا الخليفة أن تؤدّي إلى نتائج سياسيّة، كما رأينا.

وتبعا للمعطيات التاريخيّة المؤثّرة في العمل السياسيّ، قسّم الفكر الإباضيّ الإمامة إلى أربعة أضرب يصلح كلّ منها لمرحلة بعينها من المراحل المختلفة التي تجد فيها المجموعة نفسها. وهي:

---

(١) **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ص ٤٩ ـ ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٩.

الظهور، والدفاع، والشراء، والكتمان[1]. وتعتبر إمامة الظهور الغاية التي ترمي إليها الأضرب الثلاثة الأخرى، لأنّها الترجمة العمليّة لاختيارات المجموعة عبر تمتّعها بنفوذ سياسيّ مستقلّ.

الفكر الكلاميّ

لقد مثّلت الظروف السياسيّة المتأزّمة التي مرّ بها المسلمون منذ تجربة عثمان وتبلور التناقضات التي تحكم تركيبة المجتمع، وصولاً إلى الانقسامات الكبرى المؤدّية إلى نشأة الأحزاب والتكتّلات السياسيّة مع ما صحبها من استقرار العلاقة بينهم في الإقصاء المتبادل، أرضيّة تاريخيّة خصبة لنشأة النظر الكلاميّ الذي يروم تأسيس التصوّرات النظريّة القادرة على فهم الواقع وتوفير مسوّغاته الفكريّة المستمدّة من الإطار الثقافيّ الجديد للعقيدة الإسلاميّة.

فالمسار الذي فرضته الأحداث السياسيّة المباشرة يخالف إلى حدّ بعيد المسار المفترض الذي افتتحته الدعوة الإسلاميّة في تأسيسها لمعايير السلوك النموذجيّ والأخوّة الدينيّة وفي دعمها للتوجّه العام نحو التوحيد الاجتماعيّ والسياسيّ. إنّ ما يجري في الواقع هو ضروب من الخرق المستمرّ للمبادئ التي أسّستها: المسلم يقتل المسلم، ويكفّر أحدهما الآخر، ويعلم المسلم ما المنكرُ ويأتيه، إلى غير ذلك.. فما هي إذن محدّدات السلوك البشريّ في إطار عقديّ تحكمه الإرادة الإلهيّة؟ هل المخلوق مسؤول عن أخطائه؟ وبما أنّ اللّه خالق كلّ شيء، هل يخلق المنكر والقبيح؟ أم هما من خلق

---

(١) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٣.

الإنسان؟ ثمّ إنّ النصّ المنزّل فيه آيات عديدة تصف سلوك أشخاص معيّنين من الصالحين كما من الكفّار، وفيه أيضاً جملة من الأوامر والنواهي موجّهة إلى أطراف تاريخيّة محدّدة، فما وجه العلاقة بين "النصّ" والتاريخ؟ إذا كان النصّ قديماً في اللوح المحفوظ فإنّ ما أخبر عنه من سلوك البشر قديم أيضاً، أي مقدّر عليهم أن يأتوه. وإذا كان محدثاً مخلوقاً فإنّ هؤلاء هم الخالقون لأفعالهم والمسؤولون عنها. ثمّ ما حكم المسلم الذي يأتي كبيرة؟ هل يخرج من دائرة الإسلام؟ أم أنّ ما أتاه لا يرتقي إلى تكفيره، وما دام مؤمنا فاللّه غفور رحيم؟ وما هو مفهوم الكبيرة؟... أسئلة كثيرة كان الفكر الإسلاميّ يواجهها ولا بدّ أن يجد لها إجابات حتّى يوجد نوعاً من الانسجام بين العقيدة والواقع، أي بين الإرادة الإلهيّة والإرادة البشريّة، وحتّى يقدّم كلّ طرف المسوّغات النظريّة اللازمة لسلوكه ومواقفه.

والأهمّ من الأسئلة التي طرحت كيفيّة طرحها بمعنى الأداة المنهجيّة المتوخّاة من هذا الطرح. إنّها أداة عقليّة بالأساس تتطلّب البرهان على المعاني ومنطق تسلسلها وتواردها. ومن شأن هذا المنهج في فلسفة المعرفة أن يؤدّي إلى مساءلة البداهات والمعاني بإخضاعها للنقد، خلافاً للمعرفة الإيمانيّة القائمة على التسليم.

وبقدر ما ستلجأ الأطراف المهمّشة إلى تطوير المعرفة النقديّة حتّى تزعزع البداهات التسليميّة الصالحة للتوظيف التبريريّ للسلطة القائمة، سيلجأ الطرف المسيطر على السلطة إلى تطوير المعرفة التسليميّة التي تتّخذ من المرجعيّة النصّيّة الموسّعة إطاراً للعمل الفكريّ المدعّم لاختياراتها.

لذلك جاءت نشأة علم الكلام نشأة إشكاليّة، حيث حاربته

بعنف الثقافة السنّيّة السائدة والقائمة على العقل الفقهيّ، وطوّرته الثقافة المهمّشة، ثقافة القوى الاجتماعيّة المعارضة، ومن بينها الخوارج. فنحن نجد في خطاب المحدّثين والفقهاء من أهل السنّة تحاملاً متعدّد الأساليب والواجهات، مداره تكفير المشتغل بعلم الكلام والتنبيه إلى مخاطر الحقيقة العقليّة على الحقيقة النصّيّة[1]. ولم يحدث التصالح بين علم الكلام والعقل الفقهيّ السنّيّ إلاّ بعد الحدث الأشعريّ - في القرن الثالث للهجرة - فمعه وقع إخضاع الأدوات المنهجيّة الكلاميّة للمنطلقات الفقهيّة، عن طريق إدخال تحويرات جذريّة على المنطق الابستمولوجي العقليّ لهذا العلم.

وفي مقابل الموقف السنّيّ كان الموقف الخارجيّ يتأسّس على تطوير النظر العقليّ. فقد اشتهر الخوارج منذ ظهورهم وتميّز كيانهم الاجتماعيّ والثقافيّ بالمحاجّة العقليّة التي تبني منطق تحليلها للمواضيع على الترابط السببيّ بين المقدّمات والنتائج[2]. وسيكون الخطاب الشفويّ والمكتوب وسيلة مهمّة من وسائلهم المعتمدة في نشر الدعوة وكسب الأنصار لها، خاصّة عندما سيلجؤون إلى العمل

---

(١) انظر تحليلنا لهذه الإشكاليّة في: **في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، ص ص ٢١٥ - ٣٩٢.

(٢) انظر نموذج من المحاورات التي كانت تدور بين نافع بن الأزرق وابن عبّاس. في **الكامل في اللغة والأدب** للمبرّد، ج٢، ص ص ١٦٦ - ١٦٧. ويجانب أحمد أمين الصواب عندما يعتبر أنّ أبرز سمة ميّزت الخوارج عن غيرهم من أصحاب الفرق، سمة البداوة. فهو يبني عليها خاصيّة تهمّ في نظره كلّ الإنتاج الفكريّ الخارجيّ، وهي خاصيّة السطحيّة و"محدوديّة النظر" و"ضيق الفكر على حدّ عباراته. ولذلك يبعد عنهم الخوض في المباحث الكلاميّة. انظر: **ضحى الإسلام**، ص ص ٣٣٠ - ٣٤٧.

الثقافيّ التبشيريّ الممهّد للعمل السياسيّ. وهو ما تمثّله بوضوح مرحلتا **الكتمان والظهور** كما سنرى في القسم الأخير من هذا العمل. وليس غريباً أن يتمادى الولاة في الأمصار بحبسهم لعزلهم عن الناس. فخطورة الخطاب هنا من خطورة السلطة، ومن امتلك الخطاب المؤثّر امتلك السلطة. ولن تكون قوّة الإقناع في الخطاب الخارجيّ من مجرّد توظيف النفوذ النفسيّ لمفهوم المقدّس في "النصّ"، بل ستخضع كلّ المنطلقات النصّيّة للنظر العقليّ الذي يسعى إلى إعادة النظر في الأسس التبريريّة لاستمرار القوى التقليديّة في هيمنتها على المجتمع. فهي تنتمي إلى فكر تسنده مرجعيّة اجتماعيّة غير راضية بالسائد. وسنرى إلى أيّ حدّ كانت المقولات الكلاميّة في علاقة تكاد تكون مباشرة بالمواقف السياسيّة ممّا يجري في الواقع. وعلى هذا الضرب من المواقف سنركّز البحث فيما يلي لأنّه يمثّل المرتكزات النظريّة التي سيتطوّر في اتّجاهها علم الكلام الخارجيّ.

تتوزّع جملة القضايا التي تمثّل مضامين هذا المشغل الفكريّ حسب العقيدة الإباضيّة ـ وهي العقيدة الخارجيّة التي كتب لها الاستمرار ـ على ثلاثة مستويات كبيرة هي: **الإلهيّات**، وتشمل وجود اللّه والذات والصفات والمحكم والمتشابه وغير ذلك...؛ **والرساليّات**، وتشمل النبوّة والرسالة والمعجزة والعقل والنقل والإمامة وغير ذلك...؛ **والإنسانيات**، وتشمل الإيمان والكفر والنفاق والوعد والوعيد والكبيرة والصغيرة والتوبة والجبر والاختيار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك[١].... وينتمي هذا التصنيف من حيث

(١) فرحات الجعبيريّ، **عمر بن جميع وكتاب عقيدة التوحيد**، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

ترتيب الموادّ داخل كلّ من هذه المستويات، إلى مرحلة متأخّرة هي مرحلة النضج الفكريّ التي بلغها النظر الكلاميّ وأصبح فيها يتمتّع بنوع من الاستقلاليّة المعرفيّة سمح له بأن يوغل في التجريد وترتيب المسائل ترتيباً نظريّاً[1]. وليست غايتنا من هذا القسم التأريخ لعلم الكلام الخارجيّ والتعريف بكلّ جزئيّاته[2]، بل غايتنا تبيّن البعد الثقافيّ الاجتماعيّ لأهمّ القضايا الكلاميّة التي وقف عندها علماء الخوارج. وهي قضايا تبيّن لنا جانباً مهمّاً من الجوانب الفكريّة المميّزة للإسلام الخارجيّ عموماً.

وتتمثّل هذه القضايا في **شروط الإسلام أو الإيمان**، و**الجبر والاختيار** أي مدى مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله، و**خلق القرآن أو قدمه.**

سجّل اختلاف كبير بين التصوّرات الإسلاميّة الأولى لمفهوم الإيمان وشروطه. ويتركّز هذا الاختلاف في اعتبار العمل ركناً أساسيّاً في الإيمان إلى جانب الاعتقاد أو عدم اعتباره. وقد ذهب الخوارج إلى أنّ العمل لا ينفصل عن الاعتقاد. «فالإسلام لا يتمّ إلاّ بقول

---

(١) انظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

(٢) من الأعمال المخصّصة لهذه الغاية:

- Cuperly, *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie;*

ـ فرحات الجعبيريّ، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة** (وعنوانه الأصليّ: **تحليل ما يتعلّق بأصول الدين من التراث الإباضيّ بالمغرب في القرون التالية ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ هـ**) مطبعة الألوان الحديثة، ١٩٨٩؛

ـ وانظر المصنّفات الإباضيّة في علم الكلام مرتّبة ترتيباً تاريخيّاً، في **دراسات عن الإباضيّة**، لعمرو خليفة النامي، ص ص ٢١٩ ـ ٢٣٨.

وعمل»[1]. وبما أنّ العمل يزيد وينقص فإنّ الإيمان لارتباطه به يزيد أيضاً وينقص. فيتفاوت الناس في إيمانهم تبعاً لما يضمرون ولما يفعلون.

ويعتبر الربط بين الإيمان والعمل ضرباً من التأكيد على البعد الاجتماعيّ العمليّ للعقيدة بما هي مرجعيّة مقدّسة تحتوي قيما ومبادئ معيّنة تفيد الإنسان في دنياه وفي آخرته إن هو عمل على هديها. ولا تتّضح لنا قيمة هذا الربط إلاّ إذا نظرنا إلى الموقف المقابل ذاك الذي يفصل بين الطرفين فلا يرى العمل شرطاً للإيمان. إنّ مفاد هذا الموقف عندما ندفع المعاني إلى نهاياتها، هو تبرير كلّ الأعمال التي تثبت مخالفتها لمبادئ العقيدة، فيتمتّع أصحابها بصفة الإيمان أو الإسلام رغم مخالفتهم له عمليّاً. فيصبح تقييم النوايا والاعتقادات في جانب، وفي آخر يكون تقييم السلوك العمليّ. ويخدم هذا الموقف بوضوح الفئة التي لا ترى من مصلحتها إبراز مدى التطابق بين ما تأتيه في الواقع وبين ما تنصّ عليه قيم العقيدة. بينما يكون إبراز هذه المسألة متماشياً تماماً مع طموحات الفئات الاجتماعيّة المهمّشة في أن ترى قيم العقيدة مترجمة في الواقع التاريخيّ.

القضيّة الثانية التي استقطبت المجادلات الكلاميّة هي الجبر والاختيار. فكان السؤال المطروح هو كيف يمكن الجمع بين عقيدة تؤمن بأنّ اللّه خالق لكلّ شيء وقادر على كلّ شيء ومقدّر لكلّ شيء، وحريّة الإنسان في فعله المشرّعة لمحاسبته لاحقاً؟

---

(١) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص١؛ وانظر ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ٥٩ ـ ٦١.

وقد تبلور الاتّجاه الخارجيّ في طرح هذه المسألة في وسط ثقافيّ تميّز بحركيّة كبيرة يقودها متكلّمو القدريّة الأوائل مثل معبد الجهنيّ وغيلان الدمشقيّ والحسن البصريّ[1]. فجاءت المواقف الخارجيّة متفاعلة معها مساهمة في تطوير المجادلات حوله والكتابات المتولّدة عنها.

وتوسّط الإباضيّون منذ البداية ـ كما يرى الدارسون الإباضيّون المعاصرون ـ بين موقفين متقابلين: موقف من يرى أنّ الإنسان خالق لأفعاله، وهذا ما تقول به القدريّة؛ وموقف من يقول بأنّ اللّه خالق كلّ الأفعال والإنسان مجبر على أن يأتي هذا الفعل أو ذاك، وهو موقف أهل السنّة كما صاغته الدولة الأمويّة. فحسب الإباضيّة، اللّه هو خالق كلّ الأفعال والإنسان يختار من بينها ما يُحاسب عليه لاحقاً[2]. هذه هي نظريّة الكسب عند الإباضيّة، ثمّ عند الأشعريّة لاحقاً. وبقدر ما يتّفق الطرفان في الاصطلاح يختلفان في المفاهيم المستفادة منه، وخاصّة في ما يترتّب على هذه المفاهيم في المستوى الإجرائيّ. فهو عند الأشعريّة يعني «تعلّق القدرة الحادثة بالمقدور، أو هو صرف العبد قدرته وإرادته إلى المقدور». و«إذا كان الكسب نفسه مخلوقاً للّه تعالى مثل الفعل نفسه فذلك يؤدّي حتماً إلى الجبر. ولهذا

---

(١) Cuperly, *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*, pp. 257 - 259.
ومن الدالّ أن تشير المصادر الاعتزاليّة إلى أنّ ابن إباض كان معتزليّاً قبل أن يؤسّس المذهب الإباضيّ، وأنّه عاد إلى الاعتزال قبل مماته. **الأعلام** للزركلي، مج٤، ص ٦٢.

(٢) فرحات الجعبيري، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضية**، ص ص ٤٠٧ ـ ٤٢١؛ وانظر **العدل والإنصاف** للورجلانيّ، ج١، ص ٣٣؛ وعمّار الطالبيّ، **آراء الخوارج الكلامية**، ج١، ص ص ٢٢ ـ ٣٣.

صار كسب الأشعريّ مضرب المثال في الخفاء فيقال: أخفى من كسب الأشعريّ». بينما مفهوم الكسب عند الإباضيّة هو «صرف العبد قدرته وإرادته للفعل، وهو ترجيح العبد الفعل على غيره»[1]. ومن هنا كان الكسب الأشعريّ ضرباً جديداً من ضروب الجبريّة لأنّه مقام على طريقة استدلاليّة مخالفة للجبر الأمويّ، ولكنّ نتيجته في نهاية التحليل متجانسة معه. بينما كان الكسب الإباضيّ ضرباً آخر من ضروب القدريّة، لما يوليه في نهاية التحليل من أهمّيّة لاختيار البشر لأفعالهم ولمسؤوليّتهم عنها، ولانسجام ذلك مع مبدأ الوعد والوعيد والعدالة الإلهيّة.

لقد كانت هذه القضيّة الكلاميّة، إلى جانب خلق القرآن أو قدمه، مركز الاهتمام في المشاغل السياسيّة الثقافيّة المباشرة، إلى درجة أنّها تحوّلت إلى عنوان كبير تتمّ تحته أشهر المحاكمات السياسيّة للعلماء المخالفين للموقف الرسميّ. وما ذاك إلاّ لكونها ذات دلالة سياسيّة خطيرة من حيث أنّها تقيّم العمليّة السياسيّة وتسمح للمحكومين بالتدخّل فيها، بل توجب عليهم ذلك من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتؤسّس هذه المعاني في نسق تحليليّ دينيّ يكسب "المعارضة السياسيّة" مشروعيّة لا تردّ. لأنّ الإنسان إذا كان مسؤولاً عن أفعاله أمكن تقييمها والاعتراض عليها إن لم تكن مرضية. وإن كان غير مسؤول عنها واللّه هو الذي قدّر له ما يأتيه منها فلا وجه لتقييمها وإبداء الموقف منها، بما أنّ ذلك سيكون ضرباً من الاجتراء على مشيئة اللّه وعدم التسليم بقضائه.

---

(١) فرحات الجعبيري، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة**، ص ص ٤٦١، ٤٥٣.

وفي مستوى آخر من هذه القضيّة الكلاميّة السياسيّة، طرحت بحدّة مسألة خلق القرآن أو قدمه[1]. بمعنى هل إنّ كلام اللّه قديم قدم اللّه؟ ويكون تبعاً لذلك كلّ ما احتواه من الأوامر والنواهي ومن الإخبار عن الأمم الماضية وعن أعلام معاصرين للرسول نزلت في شأنهم آيات، وغير ذلك من المعاني المتّصلة بظرفيّة ما... تجلّيات تاريخيّة لما كان مقدّراً منذ الأزل؟ أم أنّ كلام اللّه مخلوق خلقه اللّه ونزل به جبريل على محمّد لمّا بُعث؟ فتكون بذلك كلّ الأفعال المذكورة في نصّ الوحي من كسب الإنسان أو من اختياره أو من خلقه - والأمر في هذا المستوى لا يختلف - ولا مستند لها في ما قدّره اللّه منذ الأزل.

لقد انقلب الاختلاف في هذه المسألة إلى صراع سياسيّ مباشر بين طرفين: الطرف **الأوّل** تمثّله السلطة السنّيّة الرسميّة المدافعة عن نظريّة قدم القرآن بما تضمنه من توظيف سلطويّ لمرجعيّة القرآن؛ والطرف **الثاني** تمثّله القوى الاجتماعيّة المهمّشة المدافعة عن نظريّة خلق القرآن، حتّى تمنع هذه الضرب من التوظيف للنصّ.

وكلّ الاتّجاهات الخارجيّة تقول بخلق القرآن[2]. ويقدّم خطابه الكلاميّ أبنية استدلاليّة محكمة قوامها النقل والعقل، كما تقتضيه

---

(١) نرجّح أنّ قضيّة الكلام في القرآن، هي التي نسب إليها علم الكلام بأسره لاحقاً، كما يشير إلى ذلك محمّد عبده في تعريفه لهذا العلم. يقول: وسمّي بعلم الكلام «إمّا لأنّ أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى هي أنّ كلام اللّه المتلوّ حادث أو قديم، وإمّا لأنّ مبناه الدليل العقليّ». **رسالة التوحيد**، ص ٥.

(٢) الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين**، ص ص ١٠٨، ١٢٤.

قوانين اللعبة في المجادلة الكلاميّة منذ نشأتها. وتعتبر رسالة الإمام محمّد بن أفلح في خلق القرآن مثالاً واضحاً على أهمّيّة هذه القضيّة ثقافيّاً وسياسيّاً، وعلى نوعيّة الحجج المعتمدة في الاستدلال عليها[١]. كما تكشف هذه الرسالة عن مدى استفادة المدارس الكلاميّة من بعضها البعض في اختلافها وفي اتّفاقها على حدّ السواء[٢]. واعتُبر القول بخلق القرآن شرطاً من شروط الانتماء الخارجيّ الإباضيّ. يقول عمر بن جميع: «ليس منّا من قال إنّ القرآن غير مخلوق»[٣].

لقد كانت هذه المقولات الكلاميّة الثلاث ـ وهي الإيمان قول وعمل، والإنسان حرّ في فعله مسؤول عنه، والقرآن مخلوق ـ معالم بارزة في سياق النظر الكلاميّ الذي تميّز به الإسلام الخارجيّ، إلى جانب توجّهات إسلاميّة أخرى قريبة منه أهمّها التوجّه المعتزليّ.[٤] ومن المعلوم ـ كما تثبت ذلك المصادر ـ أنّ الجدال بين الخوارج والمعتزلة كان متواصلاً في المشرق كما في المغرب. وكان من نتائج ذلك تطوير الآلة الحجاجيّة وتفريع المسائل وتدقيقها، حتّى استقامت الكتابة الكلاميّة عند الخوارج الإباضيّة وكوّنت رصيداً ضخماً لا يزال قسم كبير منه محفوظاً في المكتبات الإباضيّة، المطبوع منه والمخطوط.

وتعتبر هذه المقولات الإطار النظريّ التي تندرج ضمنه كلّ

---

(١) انظر نصّها في **الجواهر المنتقاة** للبرادي، ص ص ١٨٢ ـ ٢٠١؛ وانظر **العدل والإنصاف في مسائل الخلاف**، ج٢، ص ص ١٤٧ ـ ١٥٦؛ و **نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر**، لناصر بن سالم بن عديّم البهلانيّ، ج١، ص ص ٩٢ ـ ٩٨.

(٢) Cuperly, *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa thhéologie*, p. 221.

(٣) **عقيدة التوحيد**، ص ١١.

(٤) عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، ص ١٨٢ ـ ١٨٤، ١٨٧ ـ ١٩٢.

التجربة الخارجيّة في مستواها التاريخيّ المعيش، كما سنرى في القسم المخصّص لهذا الجانب. فعنها كانت تصدر محاولات الوقوف في وجه الظلم والحياد عمّا أمرت به الشريعة، وعنها أيضا كانت تصدر محاولات الترجمة العمليّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مرحلتي الظهور والكتمان، كما تجلّت عند الإباضيّة.

الفكر الأصوليّ

يمثّل الفكر الأصوليّ في أيّ منظومة فقهيّة الفلسفة التشريعيّة أو القانونيّة التي تقوم عليها اختياراتها العمليّة. فهو الذي يكشف عن طبيعة التمثّل التاريخيّ الذي تحمله كلّ مجموعة سياسيّة للنصّ، وعن طبيعة العلاقة التي تقيمها بين المطلق الثابت والبشريّ المتحوّل. فالأسس التشريعيّة التي تقرّها هذه المجموعة أو تلك هي بمثابة المرجعيّة الموحّدة التي يُنتَظر من ورائها خلق الانسجام اللازم بين صفوفها وتوفير شروط الاستمرار بالنسبة إليها. ولمّا كان للتشريع أو القانون سلطة على جميع الفواعل الاجتماعيّين، فإنّه سيكون المجال الذي تتصارع فيه القوى الاجتماعيّة بهدف السيطرة على دفّة القيادة الفعليّة للمجتمع بجعله ينتظم وفق كيفيّات محدّدة تتدعّم فيها مصالح هذه القوّة أو تلك بإضفاء صفة المشروعيّة عليها.

ولمّا كان الخطاب الأصوليّ الإسلاميّ يعتمد جهازاً اصطلاحيّاً واحداً تقريباً من قبيل: قرآن ـ سنّة ـ إجماع ـ اجتهاد ـ استحسان ـ إلى غير ذلك.. فإنّ الاختلافات الجوهريّة بين مختلف الاختيارات فيه تكمن في المفاهيم المستفادة من كلّ مصطلح في حدّ ذاته أوّلاً، وفي علاقته بسائر الاصطلاحات ثانياً.

فمصطلح النصّ ـ وهو أبرز المصطلحات في هذا الخطاب ـ بمعنى ما يتميّز بمرجعيّة إلهيّة مفارقة لا يتّخذ المدلول نفسه عند أهل السنّة أو الشيعة أو المعتزلة أو الخوارج أو غيرهم، ودائرته تتّسع وتضيق حسب الحدود التي يرسمها كلّ تصوّر للحجيّة الملزمة مطلقاً.

يلتقي الخوارج الإباضيّة مع أهل السنّة في حدّ الكتاب، وهو الذي أنزله اللَّه على محمّد، وأخبر فيه أنّه «محفوظ مصان لاَ يأْتِيهِ البَاطلُ مِنْ بيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تنْزِيلٌ مِنُ حَكِيم حميدٍ». وأنّه «ما اجتمعت الأمّة على أنّه في مصحف عثمان بن عفّانً فمن ردّ منه شيئاً كفر»[1]. وباعتباره نصّاً لغويّاً، ينبغي أن توضَّح المداخل الضروريّة لفهمه الفهم المراد. وقسّمت هذه المداخل إلى ثلاثة هي: السوابق ثمّ الأصول ثمّ اللواحق. أمّا **السوابق** فاللغة والنحو، «لأنّ اللَّه تعالى خلق الحروف بسائط والكلم وسائط والمركّبات معاني، وتحت مركّب الكلم البيان، فمن لم ينته إلى حدّ البيان قصر عن بلوغ التبيان وعجز عن إقامة البرهان». وأمّا **الأصول** فهي معرفة «أصول الديانة وفنون الخطابات الشرعيّة من العموم والخصوص والأوامر والنواهي والمجمل والمفصّل والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه». و**اللواحق** معرفة الأدلّة ومواضعها عقلاً وشرعاً[2]. لكنّ تحديد

---

(١) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج١، ص ١٤١. والآية من سورة **فصلت** ٤١/ ٤٢. في حين ذهبت فرقة من الخوارج، وهي الميمونيّة، إلى أنّ سورة **يوسف** ليست من القرآن، وأنكروا أن تكون قصّة حبّ جزءاً من كتاب اللَّه. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ١٢٩؛ وانظر عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص ص ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٢) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٢٠.

المداخل لفهم النصّ لا يمنع من الاختلاف في تمثّله وفهمه، خاصّة في اعتماده مصدراً للتشريع. فليست الأحكام المنصوصة في القرآن ذات دلالة مطلقة معزولة عن المنطلقات التي ينطلق منها المفسّر وعمّا تقتضيه مصلحة المسلمين المتحوّلة. بل إنّ دلالتها تتحدّد بما يوصل إليه إدراك المفسّر وبما تمليه المصلحة الطارئة أحياناً[1]. وقد قام الخطاب الأصوليّ الإباضيّ على مبدأ المصلحة العامّة للمسلمين ومسايرة إرادة اللّه لها. ويقدّم لدعم هذا المبدأ أدلّة عمليّة مستقاة من الواقع ومقتضياته، «فكلّ ما رآه المجتهدون وأفتوا به ممّا أدّاهم إليه اجتهادهم فهو الحقّ عند اللّه»[2]، وأخرى نصّيّة أهمّها حديث «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند اللّه حسن»[3]. وسنرى إلى أيّ حدّ يكرّس خطابهم الأصوليّ نسبيّة الدلالة النصّيّة في علاقتها بالمعطيات التاريخيّة، عندما نعرض لمفهوم الاجتهاد.

أمّا مصطلح السنّة في هذا الخطاب، فله مفهوم دقيق مبنيّ على هاجس الاحتراز من توسيع هذا المصدر التشريعيّ وتوظيفه لغايات مختلفة، لعلّ أبرزها الغاية السياسيّة[4]. «قالت الخوارج: هؤلاء

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٢٠ ـ ٤١؛ وقد أخطأ أحمد أمين في اعتبار الفكر الأصوليّ الخارجيّ «متمسّكاً بظواهر النصوص إلى درجة أدّت به إلى السخافات». **ضحى الإسلام**، ج٣، ص ٣٣٤. فهو في هذا الحكم لم ينطلق من مصادر خارجيّة بل انطلق من مصادر خصومهم من أهل السنّة، حيث استقرّت صورة الفكر الخارجيّ في السذاجة والسخافات كما ردّد هو.

(٢) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤١.

(٤) الشمّاخي، **كتاب السير**، عُمان وزارة التراث القوميّ والثقافة، ١٩٨٧، ج١، ص ٥٧؛ ونجد في مصادر أخرى غير خارجيّة اعترافاً بوضع أهل السنّة =

المحدّثون أتباع كلّ من عزّ وعبيد كلّ من غلب، يروون لأهل كلّ دولة في ملكهم، فإن انقضت دولتهم تركوهم»[1]. ويتمثّل مفهوم السنّة في ما توضّح به الكتاب لا غير. أي لا يمكن أن تشرّع السنّة مع الكتاب. ومعيار الصحّة فيها هو عرضها على ما جاء فيه، فإن وافقته فهي صحيحة ثابتة وإن خالفته فهي موضوعة. يقول الورجلانيّ: «وأمّا سنّة رسول اللّه (ص) فلم يحفظها اللّه تعالى كحفظه القرآن ولم يصنها من أقاويل أهل البهتان، كما قال عليه السلام إنّه سيكذب عليّ من بعدي كما كذب على من قبلي. فما أتاكم عنّي من حديث فاعرضوه على كتاب اللّه فما وافقه فعنّي وما خالفه فليس عنّي»[2]. ومن المعلوم أنّ الخطاب الأصوليّ السنّيّ قد حارب بعنف هذا المعيار وكذّب هذا الحديث واعتبر أنّ السنّة موضّحة للكتاب ومشرّعة معه في نفس الوقت[3].

= للأحاديث بغاية التحامل على الخوارج. يقول المبرّد: «كان المهلّب ربّما صنع الحديث ليشدّ به من أمر المسلمين ويضعّف من أمر الخوارج، فكان حيّ من الأزد يقال لهم الندب إذا رأوا المهلّب رائحاً إليهم قالوا: قد راح المهلّب ليكذب. وفيه يقول رجل منهم:

أنت الفتى كلّ الفتى   لو كنت تصدق ما تقول».

الكامل، ج٢، ص ٢٣١.

(١) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج٢، قسم ١، ص ٣٤٧.
(٢) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج١، ص ١٤١.
(٣) انظر على سبيل المثال **رسالة الشافعي**، بيروت، المكتبة العلمية، د. ت، ٢٢٤ ـ ٢٢٥. ومن الأقوال التي يتداولها أصحاب الحديث في هذا الصدد، «إذا حدّثت الرجل بالسنّة فقال: دعنا من هذا وهات كتاب اللّه، فاعلم أنّه ضالّ». **طبقات** ابن سعد، ج٧، ص ١٨٤.

ولعلّ أبرز ما ميّز الخطاب الخارجيّ في هذا الصدد قيامه بالكشف عن آليّات الوضع في الحديث، سواء تعلّق الأمر بتعمّد المحدّثين ذلك تحقيقاً لمصلحة معيّنة، أو بعدم تعمّدهم بمعنى تسرّب الخطأ والسهو الناتجين عن الظروف الواقعيّة الحافّة بعمليّة الرواية. لقد قام في هذا الصدد بتحليل الأسباب المتّصلة بذات الراوي والتي تدفع به إلى الوضع في الحديث، والأسباب المتّصلة بكيفيّة انتقال الرواية الشفويّة وما تقترن به ضرورة من محدوديّة الذاكرة البشريّة إزاء غياب التدوين الفوريّ للأحاديث[1]. ويورد الورجلانيّ المثال التالي وهو يبيّن حقيقة الصعوبة التي يواجهها نقلة الحديث في إعادة ما سمعوه من الرسول بكلّ دقّة، «قال ابن مسعود ذات يوم: حدّثني رسول اللّه(ص) فذكر الحديث، ثمّ بدا له فقال: دون هذا أو فوق هذا أو مثل هذا ما شاء اللّه، واستغفر اللّه»[2].

كما أثيرت في الخطاب الأصوليّ الخارجيّ إشكاليّة العدالة بالنسبة إلى الصحابة وهم الحلقة الأساسيّة في نقل الحديث. إذ لم ينسب إليهم الخوارج العدالة بشكل آليّ بل اعتبروهم مثل سائر البشر لا قداسة ماقبليّة تمنع من نقدهم. فطعنوا في من أخطأ في نظرهم وعدّلوا من أصاب منهم. يقول الورجلانيّ: «والصحيح أنّ الصحابة كلّهم بالحالة الأولى التي ذكرناها (أي العدالة) إلاّ من ظهر منه ما

---

(١) انظر في هذا الصدد نصّاً مهمّاً لفخر الدين الرازي في كتابه **المحصول في علم الأصول**، يعرض فيه بأمانة علميّة حريّة بالتنويه، آراء الخوارج في حجّيّة الحديث. طبعة بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨، ج٢، ص ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج١، ص ١٤٤.

يخرج به. وقد صدرت منهم أمور من سفك الدماء ونيل الأعراض واستباحة الحرم ما لا يخفى على ذي عقل، متواتر تواتراً يحصل به العلم الضروريّ، ولا بدّ أن يجعل للتعديل والتجريح مكاناً وإن كانوا صحابة»[1].

وللإباضيّة تبعاً لذلك مدوّنة حديث مصغّرة إذا ما قارنّاها بمدوّنات الحديث السنيّة الضخمة. وهي مسند الربيع بن حبيب **الجامع الصحيح** ويحوي الأحاديث الموثّقة عندهم[2]. يقول عمرو خليفة النامي: «هنالك في المجموعة الإباضيّة عدد من الأحاديث المنقولة بإسناد صحيح عن المراجع الإباضيّة، لكنّها برغم ذلك غير مقبولة في المجموعات السنّيّة، إذ وصف بعضها بأنّه موضوع. والأمر نفسه يقال بالنسبة لعدد من الأحاديث التي تعتبرها المراجع السنّيّة موثوقة، لكنّها بالنسبة للمراجع الإباضيّة ليست أكثر من كذب صريح أو بدع»[3]. وتتوارد في خطابهم عبارات من قبيل: «وفي المسند الصحيح، أبو عبيدة عن جابر...» ومن قبيل: «وهو حديث صحيح وقفت عليه في كتب أصحابنا ورووه من طريق جابر بن عبد اللَّه...»[4] وأصبح معيار صحّة الحديث ـ بالنسبة إلى المتأخّرين من علماء الإباضيّة ـ روايةَ أحد أئمّتهم السابقين له. فالورجلانيّ مثلا يردّ

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩. وقد جاء في النصّ الأصليّ "التحريم" بدل التجريح ، وهو تصحيف.

(٢) الربيع بن حبيب، **الجامع الصحيح**، عُمان، مكتبة الاستقامة، د. ت، والكتاب في جزء واحد.

(٣) **دراسات عن الإباضيّة**، ص ١٣٠.

(٤) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ٢٨، ٣٤.

أحاديث كثيرة تمنع الرأي والقياس، ويتوقّف من بينها عند حديث واحد راويه أفلح بن عبد الوهّاب. يقول: «وجميع الأحاديث التي رووها ليس فيها حديث صحيح إلاّ حديث عبد اللَّه بن عمرو بن العاص، ولولا ما رواه الإمام أفلح بن عبد الوهّاب (رضهما) ما اهتبلنا به»[1].

ولكلّ هذه المقدّمات، تقتصر حجّيّة الحديث في الخطاب الخارجيّ على ما يتّفق فيه مع القرآن. ويفقد بذلك هذا المصدر كلّ بعد استقلاليّ عن القرآن في ما يتعلّق بالسلطة التشريعيّة[2]. ويكفي أن نورد في هذا الصدد أنّ الخوارج لا يرون حكم الرجم، لأنّه لم يرد في القرآن وورد في الحديث وإجماع أهل السنّة[3]. وفي هذا تضييق واضح لدائرة المرجعيّة المقدّسة وإغلاق لها في وجه التوظيف السلطويّ الذي تعتمده بالأساس القوى المهيمنة اجتماعيّاً ودينيّاً. فمن المعلوم مثلاً أنّ مبادئ سياسيّة كثيرة من قبيل طاعة الإمام وإن جار، والإمامة في قريش دون غيرها من المسلمين، وواجب القضاء على الفرق المخالفة، والمكانة المتميّزة "لأصحاب الحديث" مقارنة مع سائر الناس، وغير ذلك من المبادئ.. لا تجد لها من مستند نصّي إلاّ في الحديث. فكان متوقّعاً أن يرفعه الخطاب السلطويّ السائد إلى

---

(١) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ١٩.

(٢) وصل الأمر ببعض العلماء في بلاد الجريد ـ وهو السكّاك، تبرّأت منه الإباضيّة ـ إلى أن ألغى السُنّة من التشريع واكتفى بالقرآن. انظر الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) الجصّاص، **أحكام القرآن**، مصر، المطبعة البهيّة، ١٣٤٧هـ، ج٣، ص ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥.

مستوى القرآن وأن يُناظِر في سلطته التشريعيّة به. وكان متوقّعاً أيضاً أن يفكّك الخطاب المعارض ـ وهو الخطاب الخارجيّ هنا ـ أسس هذا التوظيف وينبّه إلى افتقاده للمشروعيّة.

أمّا المصدر التشريعيّ الثالث وهو الإجماع، فقد اتّخذ في الخطاب الأصوليّ الخارجيّ مفهوماً خاصّاً، من حيث اقترانه بالاجتهاد أوّلاً، ومن حيث الاعتراف له بسلطة تشريعيّة تناظر ـ بل تفوق أحياناً ـ سلطة النصّ، وذلك عن طريق النسخ. فالإجماع يمكن أن ينسخ الكتاب والسنّة، إذا ما اقتضت مصلحة المسلمين ذلك، كما سنرى في ما يلي.

والإجماع هو اتّفاق الأمّة على الأمر، «وسواء كان إجماعهم على القول به أو الفصل له أو الترك. ولفظة الإجماع تجمع على الحقّ والباطل والخطأ والصواب، لكن هذه الأمّة ثبتت من سائر الأمم وثبت أنّ إجماعها كلّه صواب وحقّ»[1]. ويستدلّ الورجلانيّ على صحّة هذا المصدر بالقرآن والسنّة. وهو في ذلك يلتقي إلى حدّ بعيد مع علماء الأصول من أهل السنّة. والإجماع من هذه الناحية هو الشرط الأساسيّ لثبوت الدليلين الأوّلين القرآن والسنّة. ويقترن بمصطلح الأمّة في مفهومه الشامل لكلّ الفرق والمذاهب المكوّنة للمسلمين. يقول الورجلانيّ: «قال بعضهم إنّ أمّة محمّد جميع من آمن به وصدّقه. ودخل في ذلك الفرق والمذاهب من المرجئة والقدريّة والشيعة والخوارج والإباضيّة والمجسّمة والمشبّهة. فهذه القولة أظهر وأشهر من أن تحتاج إلى دليل وهو الغالب على

---

(١) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج١، ص ١٨٣.

القلوب وتميل إليه النفوس»[1].

أمّا الإجماع بما هو اتّفاق المجتهدين من الأمّة على الأمور الحادثة، فيتّخذ في الخطاب الخارجيّ أبعاداً خاصّة به. **أوّلها** أنّ المجتهدين الذين يحصل بهم الإجماع يستوون - من حيث التوزيع الزمنيّ والمكانيّ - في إصابة الحقّ. فلا أفضليّة للتقدّم في الزمن (الصحابة مثلاً) ولا للارتباط بمكان معيّن (المدينة). وخلافاً للأحاديث التي يعتمدها الخطاب السنّيّ مثلاً في تأكيد أفضليّة السابقين، نجد في الخطاب الخارجيّ أحاديث أخرى تفيد قيمة من سيأتي بعد عصر الرسول. من قبيل «خير أمّتي قوم يأتون من بعدي يؤمنون بي ويعملون بأمري ولم يروني، فأولئك لهم الدرجات العلى، إلاّ من تعمّق في الفتنة»، ومن قبيل «أمّتي كالغيث لا يدرى أوّله خير أم آخره»، ومن قبيل «قال الرسول: وددت أنّي رأيت إخواني. قالوا: ألسنا بإخوانك يا رسول اللّه؟ قال: أنتم أصحابي، إخواني قوم يأتون من بعدي وأنا فرطهم على الحوض»[2].

البعد **الثاني** الخاصّ بالخطاب الخارجيّ في مفهوم الإجماع، هو إيكال فاعليّة تشريعيّة قويّة إليه. فالإجماع كما يرى الورجلانيّ يمكن أن ينسخ الكتاب والسنّة، إذا ما اقتضت المصلحة العامّة ذلك. بمعنى أنّ مجال الاجتهاد يشمل إلى جانب الأمور الطارئة الأمور المنصوصة. ويستند الورجلانيّ على ما أقرّه الخليفة عمر بن الخطّاب في تجربة تشريعيّة متميّزة تفاعلت مع المعطيات الطارئة تفاعلاً "عقلانيّاً" إلى أبعد حدّ. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ الخطاب الخارجيّ

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ١٩١ ـ ١٩٢.

انفرد بتحليل هذه التجربة والكشف عن آليّاتها الأصوليّة (نسبة إلى أصول الفقه). في حين أدانها الخطاب الشيعيّ، وهمّشها بشكل شبه تامّ الخطاب السنّيّ عندما راح مع الشافعيّ يكرّس مسلّمة أنّ «لا اجتهاد مع نصّ»[1].

تتمثّل هذه التجربة في إقرار أحكام جديدة مخالفة للمنصوص في القرآن وفي السنّة[2]. وجاءت كما يلي:

- أبطل عمر حقّ قرابة الرسول في الخُمس، وهو الحقّ الذي أقرّه القرآن: «واعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَهِ خُمُسَهُ وَلِلرَسُولِ وَلِذِي القُرْبَى»[3]. «وطالبته قرابة الرسول بحقّها في الخُمس أشدّ الطلب، ومنعهم برأيه ونظره وساغ له ذلك بمحضر من المهاجرين والأنصار وأصحاب رسول اللّه...».

- أبطل حقّ المؤلّفة قلوبهم، وقد جاء في القرآن: «إِنَّمَا الصَدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ»[4]. وبرّر عمر قراره هذا بتحوّل المعطيات، حيث قوي الإسلام ولم يعد في حاجة إلى "خدمات" هؤلاء.

- وأبطل عام الرمادة حكم قطع يد السارق المنصوص عليه في القرآن: «وَالسَارِقُ وَالسَارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ

---

(١) الشافعيّ، **الرسالة**، بيروت، المكتبة العلميّة، د. ت، ص ص ٢٦ ـ ٤١.

(٢) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ص ٣٥ ـ ٤١.

(٣) **الأنفال** ٨/ ٤١.

(٤) **التوبة** ٩/ ٦٠.

اللَهِ وَاللَهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»[1]. والتبرير مراعاة الظروف.

ـ عدم أخذ الصدقات من الناس عام الرمادة أيضاً. والتبرير مراعاة الظروف.

ـ منعه بيع أمّهات الأولاد وإعتاقهنّ على أربابهنّ، وقد كنّ يُبعن في عهد الرسول. والتبرير إرادة الخير.

ـ عدم فرضه على نصارى تغلب جزية كما ينصّ على ذلك القرآن: «قَاتِلُوا الذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَهِ وَلاَ بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَه وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»[2]. وعوّضها بصدقات. والتبرير المصلحة السياسيّة العسكريّة للمسلمين. لأنّ هؤلاء النصارى هدّدوا بالالتحاق بالروم لو فرضت عليهم الجزية.

ـ عدم توزيع الأراضي التي فتحها المسلمون في العراق على الفاتحين باعتبارها فيئاً لهم، وعدم تحويل أهاليها إلى أرقّاء، وحوّلهم إلى أحكام الجزية. والتبرير مصلحة الدولة الإسلاميّة ومصلحة الأجيال القادمة في عدم انفراد هؤلاء الفاتحين بالأراضي المفتوحة وأصحابها.

ويورد الورجلانيّ إجراءات أخرى اتّخذها عمر بدافع الحرص على "الصالح العامّ"، يضيق المجال عن ذكرها كلّها.

وما يهمّنا من كلّ هذا العرض للتجربة العمريّة في الخطاب الخارجيّ هو التعليقات الأصوليّة الدقيقة التي يُشفع بها كلّ قرار تضمّنته. وقد تركّزت هذه التعليقات في معان أصوليّة مدارها "العقل

---

(1) المائدة ٥/ ٣٨.

(2) التوبة ٩/ ٢٩.

و"المصلحة" ونجاعتهما في مسايرة "الأزمان والأحوال"، كما قال الورجلانيّ. ويصل من ورائهما إلى صياغة مبدأ أنّ «الإجماع ينسخ الكتاب والسنّة»، و«ما رآه المسلمون حسنا فهو عند اللَّه حسن».
وعلّق ناصر بن سالم بن عديّم البهلانيّ قائلاً: «ومن ذلك عشرة أحكام نطق بها القرآن ومضت بها السنّة، غيّرها عمر إلى غيرها فانطبق إجماع الأمّة على ما رآه، وساغ له ولهم ذلك في دين اللَّه»[1]. ويعتبر هذه الإجراءات "العمريّة" «تخصيصاً وتبعيضاً للعموم من الكتاب والسنّة». ثمّ يستخلص القاعدة الأصوليّة المشرّعة لذلك فيقول: «الحقيقة أنّ تخصيص الرأي شرع من شرع اللَّه فوّضه إلى أبصار المبصرين، فلا مصادمة ولا مناقضة بين الإجماع والأصلين، بل ما جاء به الإجماع متن من متون الدين»[2]. وتردّد هذا الموقف لدى الإباضيّين المعاصرين، حيث علّق أحدهم، وهو سالم بن حمد بن سليمان العمانيّ الإباضيّ، بأنّ «كلّ هذا من عمر آراء ثاقبة وأنظار صائبة، ينظر إلى مصلحة أعمّ وفائدة أتمّ»[3].

إنّ فاعليّة الاجتهاد واتّساع مجاله في الفكر الأصوليّ الخارجيّ مبدآن صالحان لكلّ الأجيال من المجتهدين. وهما اللذان يعطيانه صفة المرونة والبعد عن التشبّث الأعمى والدوغمائيّ بحرفيّة النصّ وبأفضليّة السلف في هذا المجال. يقول أحد علماء الإباضيّة: «وليس زيد بن ثابت جبريل الفرائض ونحن حمر الفرائض:
شَمِّرْ وكُنْ في أُمُورِ الدينِ مُجتَهِداً وَلاَ تكنْ مثلَ عيرٍ قُيّدَ فَانقَادَا»[4]

(١) **نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر**، عُمان، مسقط، ٢٠٠١، ج١، ص ١٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٣) **العقود الفضّيّة في أصول الإباضية**، ص ص ١٥ ـ ١٦.
(٤) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ١٦٨.

وتمثّل كلّ هذه المواقف والآراء في ما يتعلّق بالمصادر التشريعيّة وعلاقتها ببعضها البعض أوّلاً، ثمّ علاقتها بالواقع ثانياً، مميّزات الفكر الأصوليّ الخارجيّ وطرافته مقارنة مع غيره من المواقف الأصوليّة. غير أنّ الدراسات المعاصرة التي تسعى إلى التقريب بين الإباضيّة وأهل السنّة، تهمل كلّ هذه المميّزات، ولا تبرز إلاّ ما يبدو بشكل مباشر أو غير مباشر متّفقاً بين الطرفين، فتضيع الخصوصيّات التي تهمّ الاختيارات الإسلاميّة في اختلافها المشروع[1].

وظيفة الأدب

لقد مثّل العمق الاجتماعيّ والثقافيّ للحركة الخارجيّة منذ نشأتها إطاراً تطوّرت فيه اختياراتها الفكريّة في مختلف تجلّياتها. وكان الخطاب الشفويّ والمكتوب هو المؤدّي لهذه الاختيارات والمثبّت لها. لذلك سيكون له حضور بارز في اهتمام المجموعة بوسيلة الانتشار والاستمرار في نفس الوقت، وهي الأدب. فالخطاب الأدبيّ ـ وخاصّة الشعر ـ ليس مرتبطاً في إنتاجه بالاستقرار الحضريّ، ويؤدّي دوراً مهمّاً في تشكيل وعي الذوات الاجتماعيّة تشكيلاً معيّناً يضمن الانسجام الضروريّ لمواصلة تجربة سياسيّة ثقافيّة مخصوصة. والحركة الخارجيّة حركة عرفت حالات التأهّب للمواجهات والحروب أكثر

(١) من الأمثلة على هذا التوجّه دراسة مصطفى بن صالح باجو، «أبو يعقوب الورجلانيّ وفكره الأصوليّ مقارنة بأبي حامد الغزاليّ»، (بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير، بإشراف محمّد السويسي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة بقسنطينة، الجزائر، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣)؛ ودراسة علي يحيى معمّر، **الإباضيّة ـ دراسة مركّزة في أصولهم وتاريخهم**، د. ت، د. ن، ص ص ٦٠ ـ ٦٤.

ممّا عرفت الاستقرار. فباستثناء التجربة الإباضيّة التي استمرّت، آلت سائر التجارب الخارجيّة إلى الفشل والزوال، في حين بقيت مظاهر من إنتاجها الأدبيّ.

كان الإنتاج الأدبيّ الخارجيّ يصدر عن إيمان الأديب بأنّه صاحب رسالة ينبغي أن يؤدّيها عبر التشكيل الفنّيّ للخطاب، معبّراً من خلالها عن مشاغل المجموعة التي ينتمي إليها، وعن مبادئها وطموحاتها[1]. وانطلاقاً من الإيمان بهذه الرسالة، وجّه نقده إلى

---

(١) يبرّر إحسان عبّاس مثلاً اعتناءه بجمع الشعر الخارجيّ، بمدى إعجابه بالوظيفة التي يؤدّيها. يقول: «كنت مأخوذاً بمعنى التطابق بين الفنّ والعقيدة أو ما يسمّيه النقّاد المحدثون الالتزام». مقدّمة **ديوان شعر الخوارج**، بيروت، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٢، ص ٦؛ ويقول: «هذا لون من الشعر زهديّ ثوريّ جامح يقترن فيه الصدقان، الصدق الفنّيّ والصدق الاجتماعيّ». ص ١٩، من المرجع نفسه؛ ويعتبر أحمد أمين أنّ «أدب الخوارج صورة صادقة صحيحة من صور حياتهم» بناء على أنّ الأدب عنده هو «ظلّ الحياة الاجتماعيّة وصورة من صورها» .**ضحى الإسلام**، ج٣، ص ٣٤٣. ولئن كان تقديره لوظيفة الأدب الخارجيّ ـ بما هو أدب "نضاليّ" ينهض بوظيفة ثقافيّة مهمّة في تاريخ المجموعة ـ تقديراً مناسباً، فإنّ حصره لمفهوم الأدب ـ بما هو خطاب فنيّ متميّز عن سائر ضروب القول ـ في الانعكاس المباشر للحياة الاجتماعيّة تناهضه النظريّات النقديّة الحديثة.

وتعبّر سهير القلماوي عن إعجابها بالأدب الخارجيّ أسلوباً ومضموناً، لأنّه ليس أدباً تقريريّاً مباشراً بل هو أدب متّصل بالإحساس الإنسانيّ الصادق القويّ. وممّا قالته في هذا الصدد: «لم يكن للخوارج أسلوب قويّ فحسب وإنّما معانيهم أيضاً كانت قويّة، واصطبغت هذه المعاني بالمثل الأعلى للإيمان والعقيدة فاكتسبت رونقاً وجلالاً وعظمة» .**أدب الخوارج في العصر الأمويّ**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥، ص ص ٣٩، ١٥١.

أوجه التوظيف الأخرى السائدة وغير المجدية، خاصّة تلك المتّصلة بالتكسّب بالشعر، لما تحتويه من استلاب ذات الشاعر، ومن مغالطات تؤدّي إلى زيف الوعي بالواقع. فلم تعرف ظاهرة التكسّب بالشعر لدى الشعراء الخارجيّين، بل إنّهم نقدوها وتحاملوا على ممثّليها. قال عمران بن حطّان مؤاخذاً الفرزدق على اشتغاله بالمدح:

أيّهَا المَادِحُ العِبادَ ليُعْطَى   إنَّ للَّهِ مَا بأَيْدِي العِبَاد

فاسألِ اللّهَ ما طلبتَ إليهِمْ   وارجُ فضلَ المقسّمِ العوَّاد

لا تقلْ للجوَادِ ما ليسَ فيه   وتسمِّ البخيلَ باسمِ الجوَاد[1]

وطرحت قضيّة الصدق والكذب في الشعر بالنسبة إلى الأدب الخارجيّ من زاوية التطابق مع الواقع أو مخالفته، فضلاً عن إثارة الأبعاد الأخلاقيّة للكذب ولو كان شعراً. وقد أُثِر عن هذا الشاعر - عمران بن حطّان - أنّه «حلف أنّه لا يكذب في شعره»[2]. ولا يمكن أن تثار مسألة الصدق بمعنى الالتزام بالواقع في صورته الحقيقيّة، إلاّ في اختيار ثقافيّ يراهن على إمكان أن يحدث الأدبُ الأثرَ المراد في هذا الواقع. فتبرز وظيفته "النضاليّة" التي لا تقلّ قيمة عن سائر الوسائل القوليّة والعمليّة.

ومن هذا المنطلق، فإنّ الأدب الخارجيّ سواء كان ينقد الواقع المتردّي، أو يخلّد مآثر المجموعة الخارجيّة، أو يرثي شهداءها، أو يشيد بخصال أفاضلها في حياتهم، أو يهدي ويعظ، أوغير ذلك...

---

(١) المبرّد، **الكامل**، ج١، ص ٣٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٢.

محاطٌ بمعايير "وظيفيّة" تتجاوز في أهمّيّتها المعايير الجماليّة الفنّيّة السائدة في الحركة الأدبيّة عامّة.

ولئن وجد الإنتاج الفكريّ الخارجيّ في مجالات "خطرة" مثل السياسة والمسائل الدينيّة محاربةً وإقصاءً من السلطتين السياسيّة والثقافيّة السائدتين، فإنّ الإنتاج الأدبيّ - ولتمتّعه بضرب من الاستقلاليّة - وجد بعض الاهتمام[1] من المشتغلين بالأدب عموماً. فقد خصّص كتاب أدبيّ مهمّ مثل **الكامل في اللغة والأدب** للمبرّد، حيّزاً كافياً لإيراد عيّنات من الأدب الخارجيّ شعراً ونثراً. وكذلك فعل الأصفهاني في كتابه **الأغاني**، والجاحظ في كتابه **البيان والتبيين**، وغيرهم.

ويخرج الناظر في ما أورده هؤلاء بحقيقة إعجابهم بهذه النصوص الأدبيّة وتقديرهم لمستواها الفكريّ والفنيّ. فالمبرد مثلاً، وهو أهمّ من اعتنى بإيراد آداب الخوارج، يبيّن في مقدّمة كتابه أنّه «يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة»[2]. وعلى أساس هذا الجمع الانتقائيّ التفاضليّ يمكن أن نفهم كثرة ورود الأدب الخارجيّ في كتابه. كما يمكن أن نراجع بعض المعايير النقديّة الشائعة لدى النقّاد من أنّ «أجود الشعر أكذبه» وأنّ الشعر «نكد بابه

---

(١) نقول "بعض الاهتمام" لأنّ النقّاد المتخصّصين في الشعر والشعراء أقصوا بشكل شبه تامّ الشعراء الخوارج من دائرة اهتمامهم. ونذكر من هؤلاء الجمحيّ في كتابه **فحول الشعراء**، القاهرة مطبعة المدني، د. ت، وابن قتيبة في كتابه **الشعر والشعراء**، بيروت، دار الثقافة، د. ت.

(٢) **الكامل**، ج١، ص ٢.

الشرّ، فإذا دخل في الخير ضعف»[1]. فهذا الأدب الخارجيّ - رغم تخصّصه في الأغراض الفكريّة والسياسيّة التي تشدّ إليها نضال المجموعة - يُعترَف له بالقيمة الفنّيّة.

وسنكتفي في ما يلي بتقديم نماذج يمكن بالانطلاق منها تبيّن الدلالات الاجتماعيّة التاريخيّة لوظيفة هذا الأدب في تجربة الإسلام الخارجيّ عموماً. ولا بدّ من التأكيد على حقيقة الضياع والإهمال والإقصاء التي تعرّض لها باعتباره أدب معارضين للسائد. فما بقي منه نزر يسير[2].

من حكم الخوارج أقوال منسوبة إلى القائد المستورد بن علّفة. وهي: «إذا أفضيت بسرّي إلى صديقي فأفشاه لم ألمه لأنّي كنت أولى بحفظه... وكان يقول: كن أحرص على حفظ سرّ صاحبك منك على حقن دمه. وكان يقول :أوّل ما يدلّ عليه عائب الناس معرفته بالعيوب ولا يعيب إلاّ معيب. وكان يقول: المال غير باق عليك فاشتر من الحمد ما يبقى عليك...»[3].

ومن الرسائل البليغة المأثورة عنهم رسالة نافع بن الأزرق إلى أهل البصرة يدعوهم إلى الخروج والتخلّي عن مغريات الحياة. وهي

---

(١) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج١، ص ٢٢٤.

(٢) سالم بن حمد بن سليمان، **العقود الفضّية في أصول الإباضية**. ص ٧٥؛ وقد قام إحسان عبّاس بجمع المتفرّق من الشعر الخارجيّ في المختلف المصادر. فلا يجد من القصيدة أحياناً إلاّ النزر القليل من الأبيات أو البيت الواحد في بعض الحالات. انظر **ديوان شعر الخوارج**. وانظر أطروحة محمّد شبيل بن عبد الجليل، **أدب الخوارج**، منّوبة، ١٩٩٩.

(٣) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

طويلة نسبيّاً نورد منها ما يلي: «فلا تغترّوا ولا تطمئنّوا إلى الدنيا فإنّها غرّارة مكّارة لِذّتها نافذة ونعمتها بائدة حُفّت بالشهوات اغتراراً، وأظهرت حبرة وأضمرت عبرة، فليس آكلٌ منها أكلة تسرّه ولا شارب شربة تؤنقه إلاّ دنا بها درجة إلى أجله، وتباعد بها مسافة من أمله»[1]. ويوصف خطباء الخوارج بالبلاغة وإصابة المعنى إصابة الجزّار للمفصل. ويمكن أن نورد مثالاً لذلك ما أثبته الطبريّ من وصف لأبي عبيدة بن هلال على لسان أحدهم وقد سمعه يتكلّم: «أنا واللّه شاهد عبيدة بن هلال، إذ تقدّم فتكلّم، فما سمعت ناطقاً قطّ ينطق كان أبلغ ولا أصوب قولاً منه.... وإن كان ليجمع القول الكثير، في المعنى الخطير، في اللفظ اليسير»[2]. ويذكر الجاحظ عدداً مهمّاً من خطباء الخوارج[3].

وفي الشعر تحتفظ لهم بعض كتب الأدب بنماذج ليست من قبيل ما يضعف إذا دخله الجدّ. من قبيل قول أحدهم:

ومن يخشَ أطراف المنايا فإنّنا لبسنا لهنّ السابغاتِ من الصبْر
فإنّ كريهَ الموْت عذبٌ مذاقُه إذا ما مزجنَاه بطيبٍ من الذكْر
وما رُزِقَ الإنسانُ مثلَ منيّةٍ أراحتْ من الدنيَا ولم تُخزِ في القبْر[4]

وقول الرُّهين المرادي:

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٢١٢ ـ ٢١٤.
(٢) الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٣٩٨.
(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، بيروت، دار الكتب العلميّة، د. ت، ج١، ص ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ ج٢، ص ص ٦٣ ـ ٦٥، ٧٤ ـ ٧٥؛ ج٣، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٤) سالم بن حمد بن سليمان، **العقود الفضّية في أصول الإباضيّة**، ص ٧٤.

يـا نفسُ قد طال في الدنيا مُراوغتي   لا تـأمننَّ لصرفِ الدهر تنغيصَـ
إنِّـي لبـائِـع مـا يفـنَـى لبـاقيـةٍ   إن لـم يُعقِني رجاءُ العيش تربيهَـ
وأسـأل اللَّهَ بيْعَ النفسِ محتسبَـا   حتّى ألاقي في الفردوْس حُرقُوص
وابـنَ الـمنيـحِ ومِرداسـا وإخوتَه   إذ فارقُـوا زهرةَ الدنيا مَخاميصَا[1]

ولعمران بن حطّان وقطريّ بن الفجاءة قصائد عديدة خلّدتهم كتب الأدب لبلاغتها. ونورد منها الأبيات التالية، وهي لقطريّ:

لعـمرك إنّـي فـي الـحياةِ لـزاهِـد   وفي العيشِ ما لـم ألقَ أمَّ حكيـم
من الخَفِرات البيضِ لم يُر مثلُها   شـفـاءً لـذي بـثّ ولا لـسقِيـم
لعـمرك إنّي يـومَ ألـطمُ وجهَـها   علـى نـائبـاتِ الـدهـرِ جدُّ لئيـم
ولو شهدتُني يوم دولاب أبصرت   طِعان فتًى في الحرْب غيرِ ذَميم[2]

وفي نقدهم للواقع السائد ومدى تردّيه نورد قول ابن حطّان:

حتّى متَى لاَ نرَى عدلاً نعيشُ به   ولا نـرَى لـدعـاةِ الـحـقِّ أعـوانَـ

وقول أبي بلال مرداس بن أديّة:

وَقـد أظـهـرَ الـجـورَ الـولاةُ وأجـمـعُـوا   على ظُلم أهلِ الحقِّ بالغَدرِ والكفرِ[3]

لقد كان انشغال المجموعة الخارجيّة شبه الكامل، بالدفاع عن اختياراتها وتأسيسها في الواقع، وراء نبذها لحياة الدعة والانبساط وما يصحبها من ازدهار أغراض اللّهو من خمرة وتغنّ بالطبيعة في مختلف تجلّياتها وغزل عذريّ أو إباحيّ. فهي «لا تعرف هزلاً في الحياة فلا

(١) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ١٩٣.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢١٧.
(٣) إحسان عبّاس، **ديوان شعر الخوارج**، ص ٣٦.

تعرف هزلاً في الأدب، ولا تعرف خمراً ولا مجوناً فلا نجد في أدبها خمراً ولا مجوناً. إنّما تعرف الجهاد»[1]. وتطوّر لديها في المقابل رصيد من الأحاديث والأقوال المأثورة - عمّن تتولّى من السلف - مؤدّاه تفضيل الكلام في المواضيع المفيدة للناس في دنياهم وفي آخرتهم على الكلام في مواضيع "ترفيهيّة". ويمكن أن نعتمد على نموذج تمثيليّ أطرافه نافع بن الأزرق وابن عبّاس وعمر بن أبي ربيعة. فقد جمع الثلاثة مجلس واحد ودار بينهم كلام في مواضيع مختلفة، اتّضحت على إثره نوعيّة المعاني التي تشغل "المثقّف" الخارجيّ ومن ورائه المجموعة التي يمثّلها. فقد تشبّث ابن الأزرق بالحديث في الفقه دون غيره، وكان حضر المجلس مسائلاً لابن عبّاس «إلى أن أملّه». أمّا ابن عبّاس فكما تحدّث في الفقه تحدّث في الشعر مع عمر بن أبي ربيعة لمّا التحق بالمجلس. وجاء حديثهما متضمّناً للمعاني الغزليّة وقصص الحبّ[2].

وتطوّر هذا التفضيل للمعاني الجادّة إلى تحريم الأطر التي تتداول فيها المعاني اللاهية وهي مجالس الغناء واللّهو، مع شجب المساهمة في هذا النشاط بأيّ شكل من الأشكال. ووصل الأمر إلى ردّ شهادة من عُرف له اتّصال بالمغنّين أو المغنّيات من الجواري، فضلاً عمّن يشتغل بذلك. ويمكن أن نورد نماذج من هذه الأحكام الفقهيّة. جاء في المدوّنة الصغرى - وهي مدوّنة فقهيّة جمعت آراء مؤسّسي المذهب الإباضيّ - «قال الربيع بن حبيب عن عبد اللّه بن

---

(١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٣، ص ص ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ سالم بن حمد بن سليمان، **العقود الفضّيّة في أصول الإباضية**، ص ٧٣.

(٢) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

مسعود عن قول اللّه تعالى: "وَمِنَ النَاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبلِ اللَهِ بِغَيْرِ عِلْم"، أنّ لهو الحديث، الغناء وكلّ لهو والاستماع إليه. وحدّثني وايل عن أبي عبيدة قال: وقال عبد اللّه بن مسعود من علّم جاريته الغناء أو بعثها إلى من يعلّمها أو أتى بمن يعلّمها في بيته فيحضر مولاها للاستماع أو لم يحضر، فإنّه ينبغي للإمام أن يطرح شهادته. قال وكذلك كلّ رجل يحضر شيئاً من الاستماع إلى الملاهي، وعرف الناس أنّه يحبّ اللّهو ويتبع مواضعه ويشهد مجالس اللّهو والغناء أو أدخل في بيته شيئاً من ذلك أو يدخله وإن لم يكن معه شيء من الأنبذة إلاّ اللّهو، فذلك يوجب عليه العقوبة وتطرح شهادته»[1]. ومن المعلوم أنّ أغراض الشعر "اللاهية" لا يمكن أن تزدهر في أوساط تحرّم اللّهو هذا التحريم. ويتبع ذلك بالضرورة رغبة "أدباء المجموعة" عن الاشتغال بمعان مصادرة.

غير أنّ ذلك ليس إلاّ الترجمة "القانونيّة" لظاهرة عزوف المجموعة عن مقتضيات الدعة والانبساط. أي هو في المنطلق نتيجة لمعطيات حاصلة بعد، لكنّه ـ وبحكم تأثير الفقه في تشكيل الواقع الاجتماعيّ ـ يعود ويتحوّل إلى سبب من أسباب استمرار الظاهرة وتكريسها حتّى تصبح من الثوابت الثقافيّة الاجتماعيّة[2]. وتفهم هذه الظاهرة بالنظر في التجارب المتوتّرة والمتتالية التي عاشتها المجموعة

(١) بشر بن غانم الخراسانيّ، **المدوّنة الصغرى**، ج٢، ص ٩٦. والآية من سورة **لقمان** ٣١/٦.

(٢) أهمّ دليل على ذلك أنّ حفلة الزواج في المجموعة الإباضيّة، لا تقام بالطرق المتعارفة عند عامّة الناس من غناء وأشعار وطرب وغير ذلك... بل تقام بقراءة الختمة في بيت العرس، انظر فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في جربة**.

منذ النشأة، والتي غيّرت من عناصر تكوينها تغييراً غير هيّن. فالمرأة فيها تكاد لا تقلّ فاعليّة عن الرجل في حمل السيف والقلم على حدّ السواء[1]. وابتعدت صورتها عن الصورة النمطيّة لامرأة الخدور مبعث اللذّة والداعية إلى سائر اللذائذ من خمرة وطبيعة وغيرهما... وتجانست صورة المرأة في "الوعي الفنّيّ" الخارجيّ مع صورة الرجل، فغابت في الخطاب الأدبيّ السجلاّت اللغويّة النمطيّة التي اقترنت بها باعتبارها غرضاً.

ومن العناصر الثقافيّة المتولّدة عن التجارب المتوتّرة التي خاضتها المجموعة، الوعي المأسويّ بالواقع. فقد كانت حالات الاضطهاد التي تعرّض لها أفرادها، والهزائم العسكريّة الفادحة أحياناً والتي أدّت في حالات متكرّرة إلى القضاء على عدد مهمّ من قادتها "الروحيّين" والعسكريّين، إطاراً معنويّاً مناسباً لازدهار أدب حزين وجادّ[2]، من قبيل الرثاء وتخليد المآثر الجماعيّة، والوعظ والنصيحة في قالب حكم وأشعار، والفخر بمدى التضحية في سبيل اللّه وفي سبيل المجموعة، والخطب الحماسيّة، وغير ذلك... ولا يمكن أن يكون هذا الإطار النفسيّ الجماعيّ مناسباً لأغراض الإقبال على الحياة

---

(١) انظر القسم المتعلّق بالمرأة الخارجيّة في ما يلي من الفصول.

(٢) يقارن سالم بن حمد بن سليمان بين معنى الحزن في الأدب الشيعيّ ومعناه في الأدب الخارجيّ، فيرى أنّ «أدب الشيعة أدب باك أو حزين على فقدان الحقّ أو أدب غضبان على أنّ الخلافة لم توضع موضعها. أمّا أدب الخوارج فأدب القوّة أدب الاستماتة في طلب الحقّ ونشره وأدب التضحية... وهو في بعض الأحيان أدب غضبان ولكنّه ليس غضبان من جنس غضب الشيعة، فالشيعة يغضبون لشخص أو أشخاص ولكنّ الخوارج يغضبون للعقيدة وللإسلام عامّة بقطع النظر عن الأشخاص» .**العقود الفضّيّة في أصول الإباضيّة**، ص ٧٢.

واهتبال فرص التمتّع بملاذّها. فهي بحكم وعيها المزمن بالمآسي التي لحقتها غير قادرة على فهم الحياة في تغاير أبعادها.

ومن العناصر الثقافيّة المتولّدة أيضاً عن تجارب المجموعة المتوتّرة، ما أفرزته حملة الاتّهامات الخطرة التي كانت تتعرّض لها، والتي ترمي إلى التشكيك في مدى انتمائها إلى الإسلام سلوكاً وعقيدة. وذلك في إطار حرب ثقافيّة شاملة تسير في موازاة مع الحرب العسكريّة المعلنة. لقد كان الطرف الذي يصدر هذه التهم ويسعى إلى مماهاتها بالحقيقة، متمتّعاً بالسلطة والنفوذ، الأمر الذي ضمن لمسعاه الفاعليّة والنجاعة، فأحدث عميق الأثر في مواقف المجموعة. من ذلك أنّها وجدت نفسها في حاجة إلى تقديم صورة مغرقة في التشبّث بالدين وبتعاليمه الاجتماعيّة حتّى تقنع نفسها ـ قبل إقناع الآخر ـ بأنّها ليست كما يشاع عنها "مارقة من الدين". فوصلت إلى درجة منعت فيها عن نفسها ما سمح به الآخر لنفسه وشجّع عليه. ومن المعلوم في هذا الصدد أنّ أغراض الأدب اللاهية كانت مدعومة أساساً من البلاط وكلّ الدوائر التي تتبعه. فكانت النتيجة أن ازدهر الإنتاج الأدبيّ في مختلف أغراضه لدى المجموعة المتمتّعة بالسلطة الرسميّة، وتشكّل بكيفيّة منقوصة لدى المجموعات المهمّشة والمناضلة سياسيّاً. وقد عبّر عن هذه الوضعيّة أحد شعراء الخوارج، وهو الأعرج المعني في قوله:

تركت الشعر واستبدلت منه   إذا داعي صلاة الصبح قاما
كتاب اللّه ليس له شريك   وودّعت المدامة والندامى[1]

---

(١) **ديوان شعر الخوارج**، ص ٢٧٢.

إنّ للأدب الخارجيّ مرجعيّة تاريخيّة مخصوصة جعلته بقدر ما يعتني بالبناء الفنّيّ يعتني بحسن القيام بالوظيفة المباشرة الموكولة إليه، وهي وظيفة الدفاع عن اختيارات المجموعة المنتجة له. وهو من هذه الناحية يناظر في آليّات إنتاجه الفنّيّة الخطاب الأدبيّ عامّة، ويناظر في دوره النضاليّ الخطابَ الإيديولوجيّ عامّة.

ـ ٤ ـ

التجربة الخارجيّة في مستوى الممارسة

أشكال الوجود السياسيّ الاجتماعيّ في المجتمع الإباضيّ

لا يمكّن الاقتصار على الخصائص الفكريّة السياسيّة في الإسلام الخارجيّ من تبيّن حقيقة هذه التجربة تاريخيّاً. لأنّ الخطاب التنظيريّ في أيّة تجربة من التجارب يركّز كثيراً على الأبعاد النموذجيّة التي تعكس مُثُلاً تطمح إليها الذوات الاجتماعيّة، أكثر ممّا تعكس مُثُلاً مخصوصة قابلة للترجمة في واقع معيش. لذلك ينبغي البحث في مدى الانسجام أو التباعد بين المُثل التي يبشّر بها الخطاب السياسيّ النظريّ والممارسة السياسيّة في الواقع التاريخيّ للمجموعة التي تخوض التجربة. ويقتضي البحث في هذا الجانب التاريخيّ التحوّل من الكتابة التنظيريّة إلى الكتابة التسجيليّة التي تنضوي تحت عنوان الوصف التوثيقيّ للمعيش في حياة المجتمع، ونقصد بذلك كتب السير والتراجم والرحلة.

صحيح أنّ هذا الضرب من الكتابات لا يمكن أن يكون نقلاً موضوعيّاً للواقع، لأنّ الإشكال كامن في العلاقة المعقّدة بين

الخطاب والمرجع التاريخيّ. وهي علاقة تمرّ حتماً عبر كيفيّة تمثّل الذات المنشئة للخطاب، لهذا الواقع. والتمثّل تتحكّم فيه عوامل متعدّدة يجمع بينها كيفيّة انخراط هذه الذات في الواقع وكيفيّة وعيها به[١]. ورغم وعينا بهذه الإشكاليّات فإنّ اعتمادنا للخطابات ذات الوظيفة التسجيليّة لا مناص منه في هذا الصدد، لأنّ ما يحرّك البحث هو استقصاء نوعيّة المعاني المنتجة والمعاد إنتاجها - بشكل يكاد يكون نمطيّاً - في الخطاب الخارجيّ كما في الخطابات المخالفة له، والتي تسمح باستنتاجات ذات أبعاد تاريخيّة نرجّح اقترابها من الواقع. فضلاً عن ذلك فإنّ الخطابات التسجيليّة - وإن غلب عليها الجانب الإيديولوجيّ في الكثير من الأحيان - لا تخلو من الجانب المعرفيّ الذي يضمن للموضوع ضرباً من الاستقلاليّة.

ونعني بنظام الحكم كيفيّة انتظام المجموعة تاريخيّاً داخل جهاز سلطويّ، يفترض فيه القيام بالمهمّة التنظيميّة الاجتماعيّة التي ركّز عليها كثيراً الخطاب السياسيّ التنظيريّ الخارجيّ، كما رأينا. فالغاية من هذا القسم هي تبيّن الخصوصيّات السياسيّة للمجموعة الخارجيّة وهي تنخرط في واقع تاريخيّ وتسعى إلى ترجمة المثل والمبادئ المحرّكة لها منذ النشأة الأولى.

لقد فرض الواقع المباشر بمعطياته المتحوّلة وبإكراهاته ذات

---

(١) انظر على سبيل المثال نماذج من أبرز فلاسفة الخطاب الذين درسوا هذه الإشكاليّة في كتاباتهم:

J. Habermas. *Vérité et justification*, Paris, Gallimard. 2002; P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Cérès. 1995; P. Ricoeur, *Du texte à l'action*; H. G. Gadamer. *Vérité et Méthode*; G. Waranke, *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. Editions Universitaires, 1990.

الأسباب المتنوّعة، على المجموعة الطامحة إلى تجسيد مبادئ العدل والمساواة بالانطلاق من حسن تطبيق الشرع، أن ترسم طرقاً للعمل السياسيّ تستمدّ مفاهيمها وأساليبها الإجرائيّة من معياري الوفاء للمنطلقات النظريّة، والنجاعة العمليّة. وتجدر الإشارة إلى أنّنا سنقتصر بالضرورة على الاختيار الخارجيّ الذي استمرّ ونجح في بعض مراحله في أن يخوض تجارب سياسيّة مهمّة تمثّلت في إقامة دول مستقلّة، ونعني به الاختيار الإباضيّ.

لقد حدّد الإباضيّة أربعة أشكال للانتظام الداخليّ للمجموعة حسب ما تقتضيه الظروف السائدة، وسمّوها مسالك الدين، وهي: **الكتمان** و**الظهور** و**الدفاع** و**الشراء**. ويوضّح علماء الإباضيّة هذه المفاهيم بالرجوع إلى الواقع التاريخيّ المتعلّق بمسيرة تحقيق الدعوة. «الكتمان، وهو ما كان عليه عليه السلام قبل أن يهاجر، وما كان عليه جابر بن زيد وأبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة. ثمّ الظهور وهو ما كان عليه عليه السلام بعد أن أمر بالجهاد، وما كان عليه أبو بكر وعمر وغيرهما ممّن قام بحقّ الدين. ثمّ الدفاع كأهل النهر ممّن تكون إمامته ما دام القتال، فإذا زال القتال زالت، كعبد اللّه بن وهب الراسبيّ. والشراء كأبي بلال مرداس وغيره، عابا ـ رحمهما اللّه ـ زمانهما»[1]. ومن البيّن في هذه الأمثلة التوضيحيّة للمفاهيم المذكورة أنّها منتقاة انتقاءً وظيفيّاً له علاقة مباشرة بجملة المواقف الخارجيّة من الخلافة الراشدة ومن اعتبار مواصلة الجيل الأوّل من الخوارج ـ وطبعاً من يتولاّه ممّن جاء بعده ـ للدعوة الإسلاميّة الصحيحة. فمحاولة تأصيل هذه المفاهيم في الجذور التاريخيّة لمسيرة الدعوة

(١) عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص ٣٤٢.

الإسلاميّة بدءاً بالرسول، هي محاولة تشريع لطرق العمل السياسيّ التي آثرتها المجموعة الإباضيّة واقتنعت بجدواها.

ومن بين هذه الأشكال الأربعة نجد شكلين يتعلّقان بوضع غير مستقرّ للمجموعة، هو وضع الحرب والتأهّب الدائم للهجوم أو الدفاع. وهما "الشراء" و"الدفاع". يعني الشراء «التضحية بحياة المرء في سبيل اللّه لبلوغ الجنّة... وهو النوع الأفضل من الجهاد في غياب إمام الظهور»[1]. ويعني الدفاع القيام بواجب الدفاع ـ في غياب مرحلة الظهور ـ وذلك حين يتعرّض المسلمون لهجوم أو يحتملونه. و«يختارون قائداً ليقودهم في قتال عدوّهم، مثل هذا الإمام يُعرف بإمام الدفاع، وينبغي أن يكون ذا مقدرة عسكريّة رفيعة له السلطة الكاملة ذاتها كإمام الظهور إلى أن تبلغ الحرب نهايتها، وبنهايتها تنحلّ إمامته تلقائيّاً»[2]. فمرحلتا الشراء والدفاع، مرحلتان انتقاليّتان وليستا دائمتين. ومن هذه الناحية فهما لا تفيدانا كثيراً في الوقوف على الخصائص التنظيميّة الملازمة للمجموعة في حالات استقرارها. بينما تفيدنا المرحلتان الأخريان "الظهور" و"الكتمان". الظهور هو "إعلان الإمامة المستقلّة.. وهذه هي المرحلة الرئيسيّة التي ينبغي أن يحافظ عليها المسلمون»[3]. وتؤسّس على «تولية إمام عدل تُسند إليه الأمور». أمّا الكتمان، فهو «إخفاء الشخص لمعتقداته، وفي هذه الحالة يحتفظ المؤمنون بمعتقداتهم سرّاً لتجنّب القمع من قبل أعدائهم الذين لن يسمحوا للإباضيّين بأن يعلنوا معتقداتهم إذا كشفوهم. وفي

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٦.

هذا المعنى يكون إخفاء المعتقدات أفضل طريقة للحفاظ عليها»[1].
ويكون الكتمان «ملازمة الأمر سرّاً بلا إمام»[2]، عندما تكون المجموعة خاضعة لسلطة "المخالفين"، لكنّها تحافظ على ضرب من الاستقلاليّة الاجتماعيّة بطرق سنراها. ولكلّ من هذين الوضعين خصوصيّات وطرق في التعامل بين أفراد المجموعة نفسها، ثمّ بينها وبين سائر المخالفين. ولذلك سنهتمّ بالإمامة في مرحلة الظهور، ثمّ بأشكال تنظيميّة أخرى في حالة الكتمان. وفي كلّ من الحالتين هناك بعض الثوابت الاجتماعيّة التي تميّز التجربة الخارجيّة، لعلّ أهمّها المكانة البارزة التي تحتلّها فيها المرأة من خلال الدور الفاعل الذي تقوم به جنبا إلى جنب مع الرجل، في الحدود التي تسمح بها الظروف التاريخيّة السائدة وأفق الفكر البشريّ المترجم عنها.

نظام الحكم في حالة الظهور

نجحت الحركة التنظيميّة الإباضيّة ومركزها البصرة في بعث تحرّكات سياسية في المشرق كما في المغرب، أفضت إلى إعلان إمامة الظهور، مثلما رأينا. ووجدت هذه التجارب الناجحة أصداء مختلفة الأهميّة في كتابات أتباع المذهب وفي كتابات غيرهم من المخالفين لهم. وسنسعى بالاعتماد على نماذج من هذه وتلك، إلى الكشف عن نوعيّة المعاني المؤسّسة.

لقد تحدّث الطبريّ في **تاريخه** عن ثورة طالب الحقّ في اليمن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

(٢) الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ٦.

وفي الحجاز، بطريقة تبرز مدى التزام الثائرين على الخلافة الأمويّة بمبادئ العدل والمساواة بين الناس. فالخطب التي ألقيت على الناس لتوضيح ما يطلبه الثائرون، والممارسة العمليّة للسلطة وجدت أطيب الأثر لديهم، سواء كانوا من الأتباع أم من المخالفين. فممّا جاء في خطبة أبي حمزة: «تعلمون يا أهل المدينة أنّا لم نخرج من ديارنا وأموالنا أشراً ولا بطراً ولا عبثاً، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه، ولا لثأر قديم نيل منّا؛ لو كنّا لمّا رأينا مصابيح الحقد قد عطلت، وعُنّف القائل بالحقّ، وقُتل القائم بالقسط، ضاقت علينا الأرض بما رحبت، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن، فأجبنا داعي اللّه..». كما بيّن لأهل المدينة سوء سياستهم الماليّة التي «زادت الغنيّ غنى وزادت الفقير فقراً»[1].

ويلتقي الخطاب الشيعيّ مع الخطاب السنّيّ في كيفيّة وصف هذه التجربة السياسيّة، إذ يورد الأصفهاني في حديثه المطوّل عن تجربة عبد اللّه بن يحيى، الخطب التي ألقيت في اليمن وفي المدينة. ويذكر الأصداء الطيّبة التي أحدثتها السياسة الخارجيّة في صفوف الناس. من ذلك قوله: «وأقام عبد اللَّه بن يحيى بصنعاء أشهراً، يحسن السيرة فيهم ويلين جانبه لهم ويكفّ عن الناس، فكثر جمعه»[2]. وقوله: «كان أبو حمزة قد أحسن السيرة في أهل المدينة، حتّى استمال الناس»[3].

ويبدو أنّ معنى العدل السياسيّ الذي يلتزم به الأئمّة والولاة

---

(١) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٣٢٩.
(٢) الاصفهانيّ، **الأغانيّ**، مج٢٣، ص ٢٢٧.
(٣) المصدر نفسه، مج٢٣، ص ٢٣٩.

الخوارج[1]، كما يلتزم به أتباع المذهب عموماً، قد أصبح قرين المذهب الخارجيّ دون غيره من المذاهب. ولنا في جملة من الأخبار المتفرّقة في المصادر السنّيّة، ما يؤكّد هذه المسلّمة. جاء في **جمهرة أنساب العرب** لابن حزم الأندلسيّ، أنّ والي العبّاسيّين على مصر في خلافة المتوكّل، أبا حاتم عنبسة بن إسحاق، اتُّهِم بكونه خارجيّاً بسبب التزامه بالعدل. يقول: «ولم يَلِ مصر لبني العبّاس مثله، كان من أعدل الناس، وكان يُتّهم بمذهب الخوارج، لشدّة عدله وتحرّيه للحقّ»[2]. ويورد أبو العرب التميميّ أخباراً يُتّهم فيها من يصدع بكلمة حقّ أمام السلطان، أو يحاول توعية غيره من الناس برداءة الأوضاع، بكونه خارجيّاً. فقد استقرّ لدى العامّة كما لدى الحكّام أنّه لا يمكن أن يجاهر بكلمة الحقّ، في المسائل السياسيّة الحرجة، إلاّ الخوارج. من هذه الأخبار، أنّ عبد الرحمن بن أبي ذئب ـ العالم السنّيّ المعروف ـ نقد الخليفة المنصور في سوء سياسته ومجانبته الحقّ مجانبة تامّة، فاتّهمه الخليفة بكونه خارجيّاً. ولولا الأمان الذي

(١) تردّدت معاني الإشادة بالعدل السياسيّ الذي التزم به الخوارج مع غير الإباضيّة أيضاً. من ذلك ما نجده في السياقات المتعلّقة بالتجارب القصيرة نسبيّاً، والتي خاضها الأزارقة والنجدات والصفريّة. ونورد منها المثالين التاليين: لمّا عزم النجدات على ضمّ البحرين، سالمهم سكّانها وبرّروا تبعيّتهم لهم بقولهم: «نجدة أحبّ إلينا من ولاّتنا لأنّه ينكر الجور وولاتنا يجوّزونه». **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ج٤، ص ٢٠؛ وقال أهل بيعة لشبيب الخارجيّ لمّا وادعوه: «أنت ترحم الضعفاء وأهل الذمّة ويكلّمك من تلي عليه ويشكون إليك فتنظر إليهم، وإنّ هؤلاء ـ أي الأمويّين ـ جبابرة لا يكلّمون ولا يقبلون العذر». المصدر نفسه، ج٤، ص ١٦٥.

(٢) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢٠٤.

أعطاه إيّاه قبل أن يتكلّم لقتله في الحال، كما يقول الراوي[1]. ومن هذه الأخبار أيضاً ما رواه محدّث سنّيّ، وهو ربيعة بن عثمان التميميّ، قال: «دخلت أنا ومحمّد بن المنكدر الحمّام فدخل علينا رجل فوعظناه. فأتى الأميرَ فقال: إنّ في الحمّام قوماً من الخوارج. قال: فبعث إلينا فضربنا بالسياط، وما سألنا عن شيء»[2]. ولا نجد اختلافاً بين هذه المعاني المتّصلة بالتجربة الخارجيّة في المشرق وتلك المتّصلة بنفس التجربة في المغرب، حيث أُعلنت إمامة الظهور في مرحلة مهمّة من مراحل تطوّر الدعوة الخارجيّة.

فما سجّلته الكتابات التاريخيّة التي تصف أحوال هذه الإمامة يكاد يتّفق على رسم صورة متجانسة قوامها حرص الأئمّة على الالتزام بالعدل من باب الإيمان بوظيفته الاجتماعيّة العمرانيّة. وسنكتفي في هذا الصدد بتقديم نماذج متجانسة من هذه الكتابات، رغم أنّ أصحابها يختلفون في مرجعيّاتهم المذهبيّة والإيديولوجيّة.

تكاد المادّة المقدّمة عن التجربة السياسيّة الإباضيّة في المغرب تتكرّر بنفس الكيفيّة في المصادر الإباضيّة وغير الإباضيّة. وأهمّ المعاني التي تبرزها هذه المادّة، عدل الإمام، وحسن علاقته بالرعيّة، ثمّ عمران البلاد. ففي عهد أبي الخطّاب ـ وهو أوّل إمام ظهور أعلن في طرابلس ـ انتشر العدل والأمن في المناطق التابعة للإمامة بفضل حسن سيرة الإمام وعمّاله. يقول الشمّاخي: «وخلصت طرابلس وإفريقيّة لأبي الخطّاب، وانبسط العدل في الناس، حتّى قال شيخ من أهل القيروان يخاطب أصحابه: تشبّهون دينكم بدين أبي الخطّاب في

(١) أبو العرب التميميّ، **كتاب المحن**، ص ٣٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

فضله وعدله! وأقام حدود اللّه وأحيا سيرة العدل بعد أن أماتها الأئمّة الجورة، وقهر الجبابرة، وعظم أولياء اللّه، مع زهد وتواضع»[1]. ثمّ في عهد مؤسّس الدولة الرستميّة، عبد الرحمن بن رستم، تحقّق ازدهار اقتصاديّ وثقافيّ بفضل سياسته العادلة. يقول الشمّاخي: «وكانت تيهرت، لمّا اشتهر عدل عبد الرحمن، انتقل إليها أهل الأموال والتجّار من مصر وإفريقيّة والمغرب، لخوفهم على أموالهم من أئمّة الجور. ومن هناك دخلتها الفِرق، ونفقت فيها السلع، مع كونها كثيرة الخصب. فعظمت بها الأموال»[2]. ولم يكن هذا من قبيل تصوير الموالي للمذهب لمزايا مذهبه في الواقع، بل هو من قبيل الاعتراف لكلّ ذي حقّ بحقّه كما عبّر عن ذلك المؤرّخ السنّيّ المعاصر للدولة الرستميّة في ازدهارها وهو ابن الصغير، عندما صرّح بأنّه «وإن كان مبغضاً للقوم وكارهاً لسيرهم ومستقلاً لمذاهبهم» فسيورد حقيقة عدلهم ونجاح سياستهم، لأنّ «النقص في الخبر والزيادة فيه ليس من شيم ذوي المروءات» ـ كما يقول[3]. وتعتبر شهادة ابن الصغير على درجة كبيرة من الأهميّة لأنّ الدافع إليها ـ كما صرّح بذلك ـ الالتزام بالصدق في نقل حقيقة التجارب المخالفة.

لقد كان من نتائج العدل السياسيّ الذي أقرّه هذا الإمام وألزم به

---

(١) الشمّاخي، **كتاب السير**، ص ٢٥ ـ ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦؛ وانظر «رسالة أبي عيسى الخراساني إلى أهل المغرب»، منشورة ضمن كتاب **بدء الإسلام وشرائع الدين** لابن سلاّم الإباضيّ، ص ص ١٣٥، ١٤١؛ وانظر **طبقات** الدرجيني، ج١ ص ص ٤٠ ـ ٤٥، ٧٧؛ ويعتبر علي يحيى معمّر الدولة الرستميّة «صورة للخلافة الرشيدة». **الإباضيّة في موكب التاريخ، الإباضية في الجزائر**، ص ص ٣٠ ـ ٣٤.

(٣) ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميين**، ص ٣١.

نفسه وغيره، أن أقبل الناس على العمل والتعمير، وذاع صيت ذلك في الأمصار، فصار الناس يفدون على العاصمة تاهرت. يقول ابن الصغير: «ثمّ شرعوا في العمارة والبناء وإحياء الأموات (أي الأراضي الموات) وغرس البساتين وإجراء الأنهر واتّخاذ الرحاء (جمع رحى) والمستغلاّت (من أصل كلمة غلّة ومعناها الدخل من كراء دار وأجر غلام وفائدة أرض) وغير ذلك، واتّسعوا في البلد وتفسّحوا فيه وأتتهم الوفود والرفاق من كلّ الأمصار وأقاصي الأقطار. فليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلاّ استوطن معهم وابتنى بين أظهرهم لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيّته وأمانه على نفسه وماله»[١]، وذلك بناءً على مبدأ التعايش السلميّ الذي أعلن عنه أبو حمزة المختار بن عوف، في خطبة له: «الناس منّا ونحن منهم، إلاّ مشركاً عابد وثن، أو كافراً من أهل الكتاب، أو ملكاً جبّاراً مقيماً على جوره»[٢]. وقيل لإباضيّة المشرق بالبصرة: «إمامكم بالمغرب خلف من أبي بلال مرداس بن أديّة، ومن أبي حمزة الشاري»[٣]. ونجد الوصف نفسه مع من تولّى الإمامة من بعد عبد الرحمن، ونعني عبد الوهّاب ثمّ أفلح بن عبد الوهّاب[٤]، ومحمّد بن أفلح، وهو أبو اليقظان[٥]. وفي ظلّ هذه "الحكومات" كانت الحركة الثقافيّة نشيطة متنوّعة تأليفاً ومجادلاتٍ وحلقاتِ درسٍ، عمادها إقرار التسامح

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) عليّ يحيى معمّر، **الإباضية. دراسة مركّزة في أصولهم وتاريخهم**، ص ٦٥.

(٣) ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميين**، ص ٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٤٥ ـ ٤٦، ٦١ ـ ٦٢.

(٥) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ص ١٧٣ ـ ١٨٢.

وإمكان التعايش بين مختلف المذاهب الإسلاميّة وغير الإسلاميّة من الكتابيّين[1]. ويبدو أنّ علاقة الإباضيّة بالنصارى كانت متوتّرة بعض الشيء، إذ نجد في أحكام أهل الكتاب عندهم، أنّ الجزية التي يدفعها هؤلاء تفوق تلك التي يدفعها اليهود[2].

وقد كان لازدهار الحركة الثقافيّة في مراكز استقطاب إباضيّة وصفريّة، مثل سجلماسة وتاهرت، أصداء مهمّة في بلاد السودان الواقعة جنوبيّ الصحراء، وفي الأجزاء الوسطى من بلاد السودان، تمثّلت في انتشار الإسلام الخارجيّ فيها عن طريق الحركة التجاريّة النشيطة التي تربط بين مختلف هذه المناطق. فقد نجح العمل الثقافيّ السلميّ حيث فشلت الحملات العسكريّة السابقة التي نظّمها عقبة بن نافع وعبد الرحمن بن حبيب وعبيد اللّه بن الحبحاب[3].

وفي مستوى العلاقة بين السلطة والرعيّة في الممارسة السياسيّة "الخارجيّة"، تدلّ العديد من الأحداث التي شهدتها التجربة الإباضيّة على الدور الخطير الذي تقوم به الرعيّة. فهي التي تعيّن الإمام وتعبّر عن رضاها أو عن عدمه، وتبدي رأيها في كلّ "موظّفي الدولة" من

---

(١) محمود إسماعيل عبد الرازق، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ص ٢٩٢ - ٣٠١؛ ولسنا نوافق على ما أورده صالح باجيّة من انغلاق الإباضيّة على أنفسهم في ضرب من التعميم، لأنّ هذا الانغلاق لا يكون إلاّ في مراحل الكتمان، عندما تنطوي المجموعة على نفسها في ردّ فعل أوّليّ على خطر الانحلال. انظر: **الإباضية بالجريد**، ص ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٦ - ٧.

(٣) محمود إسماعيل عبد الرازق، **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ص ٢٩٨ - ٣٠١.

قضاة وأصحاب الشرطة وغيرهم.. ويمكن أن تكون الأزمة السياسيّة التي حدثت في عهد الإمام عبد الوهّاب نموذجاً لذلك. فقد وصل الأمر بفرقة من الإباضيّة وهي فرقة النكّار ـ سمّيت بذلك لأنّها أنكرت إمامة عبد الوهّاب بن رستم ـ أن طالبت بمحاكمة الإمام، لأنّ الأمور ـ في رأيها ـ «قد تغيّرت والأحوال قد تبدّلت، فالقاضي جائر وصاحب بيت المال خائن وصاحب الشرطة فاسق والإمام لا يغيّر شيئاً من ذلك»[١]. وبصرف النظر عن صحّة التهم الموجّهة إلى سياسة الإمام عبد الوهّاب أو عدمها، فإنّ المعنى الذي يهمّنا من خلالها هو خطورة الدور الذي تقوم به الرعيّة في العمليّة السياسيّة عموماً. ومن الشهادات التي تتردّد في الخطاب الإباضيّ وتبرز معنى المزيّة في الوقوف في وجه السلطان الظالم، ما يُنسب إلى عائشة من قولها: «البربر يقرون الضيف، ويضربون بالسيف، ويلجمون الملوك إلجام الخيل اللجم»[٢]. وكان المبدأ الذي صدرت عنه كلّ التحرّكات السياسيّة في هذا الصدد هو أنّه «لا يمكن السكوت عن الباطل خوفاً

---

(١) ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميّين**، ص ٤٧؛ ويعيد الباحث محمود إسماعيل عبد الرازق الأزمة السياسيّة التي حدثت بين الإباضيّة الوهبيّة والنكّار إلى رفض النكّار تحوّل الإمامة من الشورى إلى الملكيّة. **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ وانظر في المرجع نفسه مظاهر تأثير الرعيّة في اختيارات السلطة في العهد الرستميّ، ص ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ١٣١ ـ ١٣٢. ويصعب الإقرار بصحّة هذا القول المنسوب إلى عائشة، لأنّه يخضع لنفس الآليّات التبريريّة التي تعتمدها سائر الفرق والمجموعات في الصراع الدائر بينها. لكن ما يهمّنا منه هو احتواؤه على معنى سياسيّ مميّز تُعليه المجموعة وترتضيه في التعريف بنفسها.

من التفرقة»(١) وتجنّباً للفتنة، خلافاً لما كرّسه الخطاب السياسيّ السنّيّ مثلاً، في تأكيده على مزايا الاستقرار السياسيّ حتّى وإن لم تستوِ الحظوظ بين الجميع في ظلّ هذا الاستقرار.

أشكال الانتظام في حالة الكتمان

رأينا أنّ الكتمان هو مرحلة من المراحل الأربع التي يمكن أن تكون فيها الدعوة الإباضيّة. وتتطلّب شكلاً معيّناً من الحكم هو غير الإمامة المعلنة والمستقلّة. فدور الكتمان هو المحافظة على أسس الدعوة وخصوصيّاتها الاجتماعيّة والثقافيّة، وذلك بإيجاد أشكال تنظيميّة تؤطّر المجموعة وتقوم على شؤونها المباشرة. ولها من الناحية الفقهيّة أحكام خاصّة بها تسمّى "أحكام الكتمان". وهي تقام عوضاً عن "أحكام الظهور"، "لعلّة العجز" ـ كما قال الورجلانيّ(٢). وكان الأصل التشريعيّ الذي بنيت عليه هذه الأحكام هو الاستحسان بالأساس(٣). وأشهر هذه الأشكال التنظيميّة نظام العزّابة(٤).

---

(١) الدرجينيّ، كتاب **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ١٨٧.
(٢) **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٧١.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٤.
(٤) يعتبر الأستاذ فرحات الجعبيريّ في دراسته لنظام العزّابة، أنّ نظام العشائر، وهو نظام متّصل بالتركيبة القبليّة للمجتمع، تابع لنظام العزّابة ومكمّل له. والمرجّح أنّ هذا النظام قديم قدم الوحدة الاجتماعيّة الصغرى وهي القبيلة، والأسس التي يقوم عليها أسس عرقيّة. بينما أسس نظام العزّابة إيديولوجيّة، تتجاوز مسألة الانتماء القبليّ. وبذلك يكون نظام العزّابة قد احتوى بطريقته نظام العشائر وحافظ على ما فيه من إيجابيّات اجتماعيّة، ولكنّه ليس خاصّاً بالإباضيّة. انظر: **نظام العزّابة في جربة**، ص ص ١١٤ ـ ١١٥.

بدأ شيوخ الإباضيّة التفكير في إنشاء نظام العزّابة إثر الهزائم العسكريّة والسياسيّة التي بدأت تلحق بالدول الخارجيّة في شمال إفريقيا، وذلك ٱبتداءً من أواخر القرن الثالث للهجرة. وقد أدّى فشل المحاولات العسكريّة التي قام بها شيوخ الإباضيّة لإعادة إمامة الظهور في القرن الرابع ـ ونعني بها ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد وأبي خزر يعلى بن زلتاف ـ إلى العمل جدّيّاً على بعث هذا النظام. فمؤسّسه ـ وهو أبو عبد اللّه محمّد بن بكر ـ اتّعظ من فشل التحرّك العسكريَ في الظروف غير المناسبة «وانصرف بجهوده كليّة إلى بناء حركة علميّة تربويّة منظّمة تنظيماً دقيقاً للمحافظة على استمراريّة البناء الاجتماعيَ والدينيّ والعلميّ للمجتمعات الإباضيّة»[1]. فكانت الغاية هي «إقامة نظام يحفظ كيانهم (أي الإباضيّة)، من دون أن يعرّضهم لهجومات السلطان»، و«منزلة هذا النظام بمنزلة النظام العادل»[2]. وهو يناظر من حيث المفهوم والوظيفة مجلس الشورى في إمامة الظهور. ومصطلح العزّابة أو أهل الحلْقة خاصّ بالفكر الإباضيّ، وهو صيغة جمع لعزّابيّ. «وهذه اللفظة استعملت لقباً لكلّ من لازم الطريق، وطلب العلم، وسير أهل الخير، وحافظ عليها وعمل بها، فإن حسن جميع هذه الصفات سمّي عزّابيّاً»[3]. ويتكوّن مجلس العزّابة من

---

(١) عمرو خليفة النامي، «ملامح عن الحركة العلميّة في ورجلان وضواحيها منذ انتهاء الدولة الرستميّة حتّى أواخر القرن ٦هـ»، مجلّة **الأصالة**، عدد خاصّ بالملتقى الحادي عشر للفكر الإسلاميّ بورجلان، فيفري/ شباط، ١٩٧٧.

(٢) فرحات الجعبيريّ، **نظام العَزابة في جربة**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ص ٣ ـ ٤؛ والحلقة «اسم لجماعة تشتمل على الشيخ يعلّمهم العلم ويلقّنهم السير ويبصّرهم في الدين =

«جماعة ينتخبون من أهل الورع والصلاح والتفقّه في الدين والأمانة والصدق. يتولّون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باليد واللسان، ويقومون بجميع الوظائف الدينيّة والدنيويّة في المجتمع الإباضيّ لحفظه»[1]. ويتكوّن مجلس العزّابة من اثني عشر عضواً أو أكثر بقليل، ولكلّ عضو منهم وظيفة محدّدة. وهؤلاء الأعضاء هم:[2]

١ ـ شيخ الحلقة، يقع اختياره على أساس الكفاءة على جميع المستويات. وهو الذي يعيّن بقيّة الأعضاء، ويشرف على شؤون المجموعة.

٢ ـ إمام الصلاة، إلى جانب إمامته للصلاة يشرف على عقود الزواج.

٣ ـ المؤذن، إلى جانب الآذان يحضِّر عقود الزواج ويمكن أن ينوب الإمام في كتابة عقود الزواج.

٤ ـ ثلاثة شيوخ يقرئون الصغار في المحاضر.

٥ ـ أربعة أو خمسة يغسلون الموتى، ويقتصر دورهم على المتولّين من أهل البلد، أي أولئك الذين لم تقع البراءة منهم لذنب اقترفوه. وللنساء غسّالات، وتتجاوز وظيفتهنّ تجهيز الميّتة، إلى الاعتناء بأمور النساء عامّة. فهنّ حلقة الربط بين هذه الفئة والعزّابة.

٦ ـ وكيلا المسجد، يعتنيان بمصالح المسجد.

٧ ـ قاضي البلد، يقوم بالنظر في المشاكل التي تعرض بين أفراد

= بحسب ما يفتح اللّه على كلّ واحد منهم». المصدر نفسه، ج١، ص ٤؛ انظر **الجواهر المنتقاة**، للبرادي، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١) فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في جربة**، ص ٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٧٩ ـ ٩٠.

المجموعة، وإن أشكلت عليه قضيّة يرجع فيها إلى هيئة العزّابة.

وبالإضافة إلى هذه الوظائف الموزّعة بين الأعضاء، هناك وظائف أخرى يقوم بها المجلس، وهي الإشراف على الأسواق بكلّ ما يتّصل بها من جوانب تنظيميّة، والاعتناء بالمصلح العامّة في المدينة. ومن أهمّ وظائفه الإشراف على عمليّة التربية والتعليم في صفوف الجماعة، ثمّ الإشراف على عمليّة التأليف والإنتاج الثقافيّ عموماً[١]. ويكتسي النظام التعليميّ ومتعلّقاته التنظيميّة والمعرفيّة أهمّية بالغة في إعادة إنتاج حقائق الخطاب الممثّل للمجموعة ولثوابتها[٢]، وذلك بعد أن استقرّت هذه "الحقائق" و«تحوّلت من مجرّد نظام فكريّ إلى نظام عقديّ»[٣].

وللعزّابة دار خاصّة بهم بجانب المسجد يجتمعون فيها، ويُعرفون من بين سائر العامّة بزيّ معينّ[٤]. وهم من هذه الناحية يوفّرون الشروط المميّزة للحضور السلطويّ في مجتمع ما. ويتمتّعون بسلطة أدبيّة وعمليّة مهمّة على سائر أفراد المجموعة. وفاعليّة هذه السلطة هي التي تضمن المستوى التنفيذيّ لأحكامهم وقراراتهم. أي هي التي تعطي الوظائف التي يقومون بها بعدها الاجتماعيّ العميق.

وهنا يطرح نفسه إشكال ناشئ من تعارض سلطة العزّابة في المجموعة الإباضيّة التي تعيش حالة الكتمان، مع سيادة الدولة التي

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ٩٢ ـ ٩٣، ٩٦؛ وهناك مؤلّفات جماعيّة تخصّ تنظيم أدوار العزّابة، أبو الربيع الوسيانيّ، **السير**، ورقة ٢١٤.

(٢) M. Foucault, *L'ordre du discours*, p. 46.

(٣) P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, pp. 338 - 342.

(٤) البرادي، **الجواهر المنتقاة**، ص ٢٠٧.

تتبعها المجموعة بالنظر سياسيّاً، لأنّ الوظائف التنظيميّة المُناطة بعهدتهم هي نفس الوظائف التي تحتكرها السلطة القائمة في مجتمع ما، وعن طريقها تحكم سيطرتها. هذه الوضعيّة الحرجة التي تعيشها المجموعة وسلطتها المحليّة المكوّنة، سيكون لها دور مهمّ في صياغة الجانب التنفيذيّ لسلطة العزّابة. في هذا الجانب ستكون مسألة إقامة الحدود مرتبطة بالوضع السياسيّ السائد. فإن أمكن إقامتها ولم يردّ السلطان الفعل على هذه النواة السلطويّة، فهذا هو المطلوب؛ وإن تعذّر ذلك وخافت الجماعة خطراً، لجأت إلى طريقة تنفيذيّة خاصّة بالاختيار الإباضيّ، وهي الولاية والبراءة.

والوَلاية لغة من ولاه يليه، أي دنا منه وقرب. و«الولاية في ذاتها الودّ بالجنان والثناء باللسان... وتجب بالعمل الصالح... لمن عُلم منه خير وهو المستحقّ لها»[1]. فهي بهذا الاعتبار، «القرب والقيام للغير بالأمر والنصر والاهتمام بالحفظ والاتّصال»[2]. وعكس الولاية البراءة. وهي - بالنسبة إلى الأشخاص - كلّ من رأت منه المجموعة الإباضيّة «شرّاً تجب عليها براءته والقصد إليه بها»[3]. والبراءة، من برئ فلان تباعد وتخلّى عنه فيكون معناها البعد عن الشيء والتخلّص. وشرعاً «هي البغض والشتم واللعن للكافر لكفره»[4]. وقد ضبط الفقهاء جملة الشروط التي توجب للشخص

---

(١) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٥.
(٢) أبو محمّد عبد اللّه بن حميد السالمي، **مشارق أنوار العقول**، عُمان، ١٩٧٨، ص ٣٣٨.
(٣) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٦.
(٤) السالميّ، **مشارق الأنوار**، ص ٣٤٠؛ فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في** =

الولاية إن هو عمل بها وآمن بمقتضياتها الشرعيّة، «ما لم يحدث حدثاً يخرجه من وَلاية المسلمين». وتهمّ هذه الشروط جوانب الإيمان والتحلّي بالخصال الحميدة وتجنّب الكبائر والصغائر وتولّي السلف الصالح الذي تعليه المجموعة، والالتزام بالجماعة وبالمشاورة... إلى غير ذلك[1].

تعتبر المجموعة الشخص المتولّى «أميناً ثقة مصدّقاً في أخباره وشهاداته، تبنى عليه الأحكام.. ويتمتّع بحصانة دينيّة تصون عرضه، وتحفظ له غيبته وتوجب نصرته والاهتمام بشؤونه». بينما تعتبر المتبرّأ منه، «فاسقاً لا يعمل بأخباره وشهاداته، مهدور الكرامة والحقوق ما لم يتب من جريرته»[2]. فالفرد من المجموعة إن ارتكب جرماً يستحقّ العقاب، ينفّذ عليه من دون استثارة السلطة القائمة، وذلك بالمرور بالشكل التنفيذيّ لسلطة العزّابة، من المستوى الماديّ الإجرائيّ إلى مستوى معنويّ خطير الأثر على الذات المنتمية إلى مجموعة مميّزة تستمدّ هويّتها منها، وهو الهجران والمقاطعة، أو "وحشة الهجران" - كما عبّر عنها الخطاب الإباضيّ[3]. وتعلن هيئة العزّابة عن الشخص المتبرّأ منه، بعد ثبوت تهمته وعدم توبته (ولا تقبل التوبة إلاّ إذا كان الذنب من الصغائر، أمّا إذا كان من الكبائر فلا

= **جربة**، ص ص ٩٩، ١٠٠؛ وانظر: قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، **الشيخ علي يحيى معمّر. أضواء على شخصيته وفكره**، نشر جمعيّة التراث، غرداية، الجزائر، ٢٠٠٣، ص ص ٢٩٩ - ٣١١.

(١) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ٥٩ - ٩١.

(٢) فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في جربة**، ص ١٠٣.

(٣) الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ٥.

تقبل)[١] أمام العموم إثر صلاة جامعة في المسجد الجامع[٢]. ويلتزم كلّ الأفراد بالمقاطعة الفعليّة للمتبرّأ منه، لأنّ حكم «من تولّى من لا تجب له الوَلاية» هو الكفر[٣].

وتدعونا فاعليّة مجلس العزّابة في ممارسة سلطته إلى مراجعة بعض الثوابت في الفكر السياسيّ. ونعني تحديداً الربط شبه الآليّ بين فاعليّة السلطة في مجتمع ما وبين ما سمّي بالعنف المشروع، عنف الدولة الذي يرتكز على وسائل العقاب الماديّة[٤]. فهذا الجهاز التنظيميّ يحقّق وظيفته الاجتماعيّة من دون اللجوء إلى "العنف المشروع". وكان له الدور الكبير في المحافظة على استمرار المجموعة العاملة به، ونعني إباضيّة وادي ميزاب، إلى اليوم. بينما ضعفت هذه المجموعات الإباضيّة في جبل نفوسة وفي جربة على سبيل المثال، بعد انقطاع العمل به[٥]. ويبدو أنّ الرهان الرئيسيّ الذي

---

(١) انظر في ضبط هذه المصطلحات: السالميّ، **مشارق الأنوار**، ص ص ٣٩٥ - ٤٠٣.

(٢) فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في جربة**، ص ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، ص ٥.

(٤) انظر: - Bernard Guillemain, «Pouvoir et contre pouvoir», *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 18, pp. 851 - 853.

- Georges Burdeau, «Etat», *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 8, pp. 844 - 845.

(٥) فرحات الجعبيريّ، **نظام العزّابة في جربة**، ص ١٥؛ وانظر في محاولة البايات في تونس القضاء على نظام العزّابة في جربة منذ القرن الثامن عشر للميلاد:

Mohamed Mérimi, «Une famille maraboutique de Jerba au XVIII siècle: Son rôle dans l'articulation des communautés locales avec les pouvoirs extérieurs», in *Cahiers de l'IRMC*, N° 1, pp. 100 - 103.

يشدّ إليه كلّ الإجراءات والتراتيب التنظيميّة التي يقوم بها هي دخلنة Intériorisation القيم والمعايير التي تكوّن هويّة المجموعة الثقافيّة والسياسيّة، في الذوات الاجتماعيّة. فتتحوّل بذلك هذه القيم إلى عمليّة توارث شبه آليّ بين الأجيال، وتكون الضمان العمليّ للاستمرار(١). وتصل المجموعة فعلاً إلى الاستغناء عن الدور التنظيميّ المفترض لسلطة المخالفين لها. وفي جميع الحالات، تكون الأرضيّة الاجتماعيّة مهيّأة لإمامة الظهور عندما تسمح الظروف بذلك.

غير أنّ المجموعة الإباضيّة التي ضمن لها نظام العزّابة ضرباً من الاستقلاليّة الاجتماعيّة التنظيميّة، لم تكن مستقلّة سياسيّاً عن السلطة المركزيّة التي تتبعها من حيث الجغرافيا السياسية. وكان العنوان البارز لهذه التبعيّة هو دفع الضرائب(٢). وقد كانت تُدفع للدولة الرستميّة، ثمّ الفاطميّة، ثمّ الموحّديّة، ثمّ الحفصيّة، ثمّ

---

(١) انظر توضيح الدرجينيّ لحقيقة التواصل بين دور الإمام في الظهور ودور مشايخ الحلقة في الكتمان، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩؛ ويقول علي يحيى معمّر في هذا الصدد محلّلاً أهمّيّة التواصل بين الشيوخ والطلاّب في كلّ جيل: «ثمّ تنتقل العمليّة مع الأجيال وكلّ جيل ينقل عن الجيل السابق ما حفظه من آثار وآراء، تكتسب مع مضيّ الزمن شيئاً من الاحترام يبلغ درجة التقديس أحياناً». **الإباضيّة ـ دراسة مركّزة في أصولهم وتاريخهم**، ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) Abdelhamid Hénia, «Les notables locaux dans la Tunisie de l'intérieur aux XVIII et XIX siècles: Point d'ancrage de l'articulation des communautés tribales et villageoises avec le régime beylical», *Cahiers de l'IRMC*, N° 1, 2000, pp. 89 - 93.

Lazhar Mejri, *Une famille de notables Fréchiches aux XVIII et XIX siècles*, *Cahiers de l'IRMC*, N° 1, 2000, p. 98.

التركيّة في طرابلس ثمّ في تونس[1].

وفي الكثير من الأطوار السياسيّة نوظِرت هذه الضرائب بالجزية التي يدفعها غير المسلمين للدولة الإسلاميّة. فقد فُرِض على إباضيّة جربة مثلاً «ما فرضه المسلمون العرب على البربر في منطقة الشمال الإفريقيّ عامّةً وجربة بشكل خاصّ خلال العهد الأمويّ... وذلك منذ بداية القرن ١٦م إلى انتصاب الحماية الفرنسيّة بالبلاد التونسيّة»[2]. وقد اتّخذت السلطة المركزيّة إجراءات تنظيميّة دقيقة لضمان هذه التبعيّة الماليّة والسياسيّة. فأحدثت خططاً ومؤسّسات للغرض، من قبيل "مجلس الرجّالة الكبار" أو "الجماعة" أو خطّة "الشيخ"[3]، الأمر الذي أدّى إلى استقرار نظام ضريبيّ وإداريّ معيّن[4].

وكانت الضرائب التي يدفعها إباضيّة الجزائر في وادي ميزاب

---

(١) محمّد المريمي، «الفئات الاجتماعيّة في جربة وعلاقتها بالسلطة المركزيّة خلال العصر الحديث»، شهادة الكفاءة في البحث، بإشراف الأستاذ عبد الحميد هنيّة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، ١٩٩٠، ص ٥١.

(٢) محمّد المريمي، «التفكير المذهبيّ وعلاقته بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ في جزيرة جربة بين منتصف القرن ١٦ ومنتصف القرن ١٩م»، شهادة التعمّق في البحث، بإشراف الأستاذ عبد الحميد هنيّة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، ١٩٩٤، ص ١٦٢.

(٣) انظر في شأن هذه المصطلحات، محمّد المريمي، «الفئات الاجتماعيّة في جربة وعلاقتها بالسلطة المركزيّة خلال العصر الحديث»، م. س، ص ص ٦٥ ـ ٨٠.

(٤) محمّد المريمي، «التفكير المذهبيّ وعلاقته بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ في جزيرة جربة بين منتصف القرن ١٦ ومنتصف القرن ١٩م»، ص ص ١٥٥ ـ ٢٤٨.

مناظرة لما هو سائد في جزيرة جربة من حيث نوعيّتها، فهم «يقدّمون سنويّا جزية للجزائر»[1]. وقد مثّل الانتماء المذهبيّ المخالف لمذهب السلطة المركزيّة - في مثل هذه الحالات - تعلّة لفرض ضرائب مجحفة على الأقلّيات المسلمة بمعاملتها معاملة غير المسلمين من أهل الذمّة.

أمّا في العصر الحديث، فقد غيّر الإباضيّة مفاهيم الكتمان والظهور. وتغيّرت معايير التعامل بين السلطة المركزيّة ومختلف المجموعات التابعة لها بالنظر. وأصبحت المسألة متّصلة بالدولة والقانون والمواطنة. يقول علي يحيى معمّر: «عندما يكون الإباضيّة مواطنين في دولة ملتزمة بمذهب غير مذهبهم، فإنّ عليهم أن يخضعوا لقوانينها وأن يرضوا بأحكامها ولو كانت مخالفة لآراء مذهبهم وأحكامه، ما دامت موافقة لأحكام مذهب الدولة التي تطبّق على الجميع، وعليهم أن يتعاونوا معها في كلّ شيء ما لم يكن معصية. فإذا أمروا بمعصية فإنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[2].

أهمّ المميّزات الاجتماعيّة: مكانة المرأة الخارجيّة

لقد تبلور الإسلام الخارجيّ في ظروف سياسيّة أجبرت المجموعة الممثّلة له على اتّخاذ موقف المعارضة للسائد. وهو موقف

---

(١) غيلنر Gellner ، **مجتمع مسلم**، ترجمه أبو بكر أحمد باقادر، دمشق، دار المدار الإسلاميّ، ٢٠٠٥ ، ص ٤١١.

(٢) علي يحيى معمّر، **الإباضيّة بين الفرق الإسلامية**، نشر جمعيّة التراث. القرارة، الجزائر، ط ٣، ٢٠٠٣، ص ٣٩٤.

يقتضي منها توظيف كلّ طاقاتها في سبيل دعم جانبها في التنافس بين موازين القوى، وفي سبيل سعيها المتواصل إلى تحقيق أهدافها العسكريّة والثقافيّة. ولا يمكن للمجموعة أن تنجح في توظيف ما لها من طاقات فاعلة إلاّ إذا تبنّت جملة من القيم الاجتماعيّة التي تحدّ من حالة الضعف والسلبيّة التي تهيمن على الذوات الاجتماعيّة المهمّشة عصرئذ، ويهمّنا منها في هذا السياق المرأة. فالواقع غير المستقرّ الذي تعيشه المجموعة، ونوعيّة المبادئ النقديّة التي تصدر عنها في مختلف اختياراتها، جعلا تميّز المرأة فيها بالفاعليّة على المستويين العمليّ والفكريّ من أبرز الخصوصيّات الأنتروبولوجيّة للإسلام الخارجيّ.

وسنسعى في هذا القسم إلى تبيّن هذه الخصوصيّة من خلال الأطوار التاريخيّة التي مرّت بها المجموعة في المشرق كما في المغرب أي في شمال إفريقيا. وسنختار منها ما يهمّ مشاركتها العسكريّة في الانتفاضات والحروب، من خلال ما شهده طور الصراع الخارجيّ ضدّ السلطتين الأمويّة ثمّ العبّاسيّة في المشرق. ونختار ما يهمّ مشاركتها العلميّة وتميّز مكانتها الاجتماعيّة، من خلال تجارب الاستقرار الحضريّ التي عرفتها الحركة في المغرب، في حالات الظهور أو في حالات الكتمان.

لقد غلب على الحركة الخارجيّة في المشرق خلال فترة الحكم الأمويّ ثمّ العبّاسيّ، طابع التمرّد العسكريّ المتجدّد مع هذا الشقّ الخارجيّ أو ذاك. فكانت الصيغة العمليّة لفاعليّة الذوات الاجتماعيّة المكوّنة للمجموعة، تبرز في مدى المساهمة في هذه التحرّكات العسكريّة. من هنا نفهم الدور الفاعل الذي كانت تقوم به المرأة

الخارجيّة في هذا الصدد[1]. وقد وصلت هذه الفاعليّة إلى درجة تولّيها الإمامة في بعض الفرق الخارجيّة، ونقصد الشبيبيّة (نسبة إلى شبيب بن يزيد الشيبانيّ، وهي فرع من الصفريّة). وارتقت تجربتها هذه إلى مستوى التنظير حيث يرى الشبيبيّة من الخوارج إمكان إمامة المرأة منهم[2].

وبالنسبة إلى دورها العسكريّ، سجّلت لنا كتب التاريخ مظاهر مختلفة من مشاركتها بدءاً بالانخراط في صفوف المقاتلين الذين ينضوون تحت راية قوّاد معيّنين، وصولاً إلى المشاركة الفعليّة في القيادة. وسنورد في ما يلي نماذج دالّة على أهمّيّة هذه المشاركة.

قويت تحرّكات الخوارج في ولاية زياد بن أبيه، نظراً إلى جوره وإلى إمعانه في التنكيل بأتباع الحركة سواء كانوا مقاتلين أو مسالمين، كما فعل مع امرأة «مجتهدة من مجتهدات الخوارج» - كما يقول المبرّد - وهي البلجاء، لأنّها لم تكن تسكت عن سياسته الجائرة. «فقطع يديها ورجليها ورمى بها في السوق»[3]. فتعاظم ردّ الفعل الخارجيّ من جرّاء هذه السياسة. وكان للمرأة فيها دور مهمّ، كما يفهم من ردّ الفعل العنيف أخلاقيّاً، وهو تعرية من تقتل منهنّ. «فلم تخرج النساء بعد على زياد. وكنّ إذا دُعين إلى الخروج، قلن: لولا التعرية لسارعنا»[4]. ومن أصداء قتل نساء الخوارج ما

---

(١) يؤكّد الجاحظ في أكثر من سياق، أنّ المرأة الخارجيّة تقاتل إلى جانب الرجل بنفس الدرجة من الأهميّة. انظر: **الرسائل**، ج٣، ص ٢٠٩، ج٤، ص ١٢٨.

(٢) البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، ص ١١٠.

(٣) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ١٨١ - ١٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨٠.

قاله عمر بن أبي ربيعة:

إنّ من أعظم الكبائر عندي قتل حسناء غادة عُطبول

قُتلت باطلاً على غير ذنب إنّ للّه درّها من قتيل

كُتب القتل والقتال علينا وعلى المحصنات جرّ الذيول[١]

وكرّس الخطاب السنّي هذه المعاني المحافظة على امرأة الخدور بتداول جملة من الأحكام والفتاوى تعفي المرأة من وظيفة القتال، منها «ليس على النساء قتال»، و«مكانها البقاء حيث النساء»[٢].

وكانت تحرّكات الأزارقة العسكريّة معروفة بقوّتها وبوقائعها الملحميّة. وللمرأة فيها دور يمكن أن نتبيّن أهمّيّته بدءاً ممّا تثبته بعض المصادر من أنّ جنوح ابن الأزرق إلى العنف في معاملة المخالفين، كان بمشورة زوجته وأمرها[٣]. والمفيد في هذا الخبر ليس دلالته

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٨١؛ وظلّ المؤرّخ السنّي مذكّراً بالبعد الأنثويّ في وصفه للمقاتلات الخارجيّات، تأكيداً على المفارقة التي يريد إبرازها بين المرأة والقتال. يورد الطبري مثلاً الرواية التالية على لسان أحد المقاتلين يصف غريماته من الأزرقيّات: «ونظرت إلى خمس عشرة امرأة عربيّة هنّ في الجمال والبزازة وحسن الهيئة كما شاء ربّك.» **تاريخ**، مج٣، ص ٦٠٦. ويصف آخر امرأة مقاتلة من الخوارج وضعت قناعها، بأنّها «أجمل الناس». المصدر نفسه، مج٤، ص ٢٨٧. وبقدر ما تبرز في الخطاب السنّيّ معاني الجسد والفتنة في صورة المرأة، تبرز معاني البعد عن الفكر الصائب ورجاحة العقل. ومن الأقوال: «هل تؤاخذ المرأة بشيء من منطقها! إنّها لا تؤاخذ بقول، ولا تلام على خطل(لأنّه ليس لها عقل حسب سياق الكلام)». المصدر نفسه، مج٣، ص ٣٣٧.

(٢) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٣٢٢.

(٣) الاصفهاني، **الأغاني**، ج٦، ص ١٤٢.

المباشرة على إمكان ذلك أو عدم إمكانه، بل تناسبه مع ما اشتهرت به المرأة الخارجيّة عموماً من فاعليّة ميّزتها عن نظيرتها في مجموعات أخرى، أخلاقيّاً وعمليّاً. ومن أطرف ما تميّز به الفقه "الأزرقيّ" (نسبة إلى نافع بن الأزرق) هو أنّ الحائض ليست نجسة ويجب عليها أن تصلّي وتصوم[1]. وفي مستوى التحرّكات العسكريّة كانت النساء حاضرات في صفوف الجند[2] عجائز وفتيات[3]. وبلغت درجة امرأة مقاتلة - وهي أمّ حكيم - أن أصبحت مثلاً في الشجاعة وغيرها من الخصال. قال أحد الرواة: «كانت من أشجع الناس وأجملهم وجهاً وأحسنهم بدينهم تمسّكاً، وخطبها جماعة منهم فردّتهم ولم تجب إلى ذلك، فأخبرني من شهدها أنّها كانت تحمل على الناس وترتجز:

أحمل رأساً قد سئمت حمله   وقد مللت دهنه وغسله

ألا فتى يحمل عنّي ثقله

وهم يفدّونها بالآباء والأمّهات». ويعلّق الراوي: «فما رأيت قبلها ولا بعدها»[4].

وأصبحت مشاركة المرأة "الأزرقيّة" من الخصوصيّات التي يذكر بها الأزارقة. من ذلك أنّ أحد القوّاد كان يحثّ مقاتليه على فكّ الحصار الذي ضربه عليهم الأزارقة، بتذكيرهم بأنّهم لو تمادوا في الخمول فسيعجز الواحد منهم عن ردّ من يقاتله من النساء فضلاً عن الرجال[5].

---

(١) ابن حزم الأندلسيّ، **الفصل في الملل والنحل**، ج٤، ص ص ١٨٩.

(٢) الاصفهاني، **الأغاني**، ج٦، ص ١٤٤.

(٣) الطبري، **تاريخ**، مج٣، ص ٦٠٦.

(٤) الاصفهاني، **الأغاني**، ج٦، ص ١٥٠.

(٥) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٠٢.

وفي تحرّكات الخوارج التي قادها شبيب كانت المرأة حاضرة. وأبرز حضور تحدّث عنه المؤرّخون هو لزوجته غزالة[1]. فقد كانت من الشجاعة والفروسيّة «بالموضع العظيم»[2]. وتناقلت كتب التاريخ خبر تحدّيها للحجّاج عندما نذرت أن تصلّي في مسجد الكوفة وهي تحت سيطرته، ووفت بنذرها[3]. وألقت خطبة وهي على منبر الكوفة لمّا سيطر عليها شبيب. وتولّت القيادة بعد مقتل شبيب[4]. وممّا تتناقله بعض المصادر أنّ الحجّاج هرب من غزالة أثناء معركة، فعيّره بعض الشعراء بقوله:

أسد عليَّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلاّ برزت إلى غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر[5]

وكانت المرأة مساهمة أيضاً في تحرّكات الصفريّة التي قادها الضحّاك. من ذلك أنّه قتل في معركة واحدة من الخوارج نفس العدد تقريباً من المقاتلين ومن المقاتلات (أربعة عشر فارساً وثلاث عشرة امرأة)[6]. وانخذل القائد الأمويّ منصور بن جمهور أمام فارس مقنّع اتّضح لاحقاً أنّه امرأة وهي أمّ عنبر. وأبدى إعجابه الشديد بها، بعد

---

(١) هناك اختلاف في أن تكون غزالة زوجة شبيب أو أمّه والأرجح أنّها زوجته. انظر البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، ص ص ١١٠ ـ ١١١، وهامش رقم ٢، من صفحة ١١٠.

(٢) المسعودي، **مروج الذهب**، مج٢، ص ١٢٦.

(٣) الطبريّ، **تاريخ**، مج٣، ص ٥٨٦؛ المسعودي، **مروج الذهب**، مج٢، ص ١٢٦.

(٤) البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٠، هامش ٢.

(٦) الطبريّ، **تاريخ**، مج٤، ص ٢٨٤.

أن التحق بصفوف الخوارج[1]. ويورد المبرّد خبراً يثبت أنّ حضور المرأة الخارجيّة في القتال كان يحرج مقاتلة الجيش الأمويّ إلى حدَ بعيد. يقول متحدّثاً عن مبارزة بين قائد أمويّ، وفارس خارجيّ اتّضح فيما بعد أنّه امرأة: «وحمل عليه الآخر فعانقه فسقطا جميعاً إلى الأرض، فصاح قيس الخشنيّ: اقتلونا جميعاً، فحملت خيل هؤلاء وخيل هؤلاء فحجزوا بينهما فإذا معانقه امرأة. فقام قيس مستحيياً. فقال له يزيد: أمّا أنت فبارزتها على أنّها رجل. فقال أرأيت لو قُتلتُ! أما كان يقال قتلته امرأة!»[2].

كما شاركت المرأة الإباضيّة أيضاً في العمليّات العسكريّة الكبيرة التي خاضها الإباضيّون في أواخر الدولة الأمويّة، أثناء استيلائهم على جنوب الجزيرة العربيّة ومنطقة الحجاز. فقد كانت مريم زوجة القائد أبي حمزة تقاتل معه جيوش بني أميّة جنباً إلى جنب. واستشهدت معه في نفس المعركة بأسفل مكّة. ومن الأشعار المنسوبة إليها:

أنا الجعيداء وبنت الأعلم من سال عن اسمي فاسمي مريم
بعت سواري بسيف مخذّم[3]

وسواء صحّت نسبة هذا الكلام إليها أو لم تصحّ، فإنّ دلالته مهمّة من حيث الإعراب عن نوعيّة المشاغل التي تشدّ إليها المرأة الخارجيّة في مرحلة العمل من أجل تثبيت الدعوة. إنّها مشاغل تلخّصها عبارة "السيف" بعيداً عن مشاغل امرأة الخدور التي تلخّصها عبارة "السوار". ويقرّ الفقه الإباضيّ بإمكان مشاركة المرأة في مرحلة

(١) المصدر نفسه، مج٤، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.
(٢) المبرّد، **الكامل**، ج٢، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٣) الاصفهاني، **الأغاني**، مج٢٣، ص ٢٤٧. ومخذّم، أي قاطع.

"الشراء"، وهي المرحلة القائمة على العمليّات العسكريّة لإقامة الدعوة. فشرط الشراء هو أن يصل عدد الخارجين أربعين. و«بوسعهم استكمال العدد بامرأة واحدة»[1].

وعندما ثار الخوارج على الرشيد في الجزيرة، كان في صفوفهم الرجال والنساء. وتولّى قيادة الحركة الوليد بن طريف، ثمّ أخته ليلى، بعد مقتله[2].

وقد صحب هذا الدور العمليّ البارز للمرأة الخارجيّة، دور ثقافيّ معنويّ تمثّل في الإنتاج الأدبيّ المخلّد لمآثر المجموعة. وقد جمع لنا الناقد إحسان عبّاس قصائد ومقطوعات عديدة لشاعرات خارجيّات[3] لعلّ أشهرهنّ مليكة الشيبانيّة. ولنا في ما وصف به هذا الناقد شعرها دليل على قيمته. يقول: «إنّها في رثائها لزعيم الخوارج الضحّاك بن قيس، وفي مراثيها لأخيها وعمّها، قد سجّلت أعمق المشاعر الخارجيّة مع المحافظة على الروح الخارجيّة المتديّنة، ونحن إذ نسمعها تقول:

سوف أبكي عليك ما سمعت أذناي يوماً تلاوة الفرقان

ندرك أنّ الروح الإسلاميّة في شعر الخوارج هي من القوة والفوران بحيث لا يمكن أن تضاهى»[4].

وقد خلّدت هذه الشاعرة نضال المرأة الخارجيّة في الحروب،

---

(١) عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، ص ٢٨٠.

(٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج٥، ص ٣٠٣.

(٣) انظر: **ديوان شعر الخوارج**، ص ص ٦٧، ٨٩، ١٥٤، ٢٢٤ ـ ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٣٨ ـ ٢٤١، ٢٤٥.

(٤) مقدّمة **ديوان شعر الخوارج**، ص٦.

ومدى تخلّيها عن مغريات الحياة التي تخلُدُ إليها سائر النساء. ومن شعرها في هذا الصدد:

يا عين جودي بالدموع بواكف حتّى الممات
قولا لمن حضر الحروب من النساء الشاريات
أمسين بعد غضارة ونعيم عيش مثبتات[١].

أمّا في المغرب حيث نجحت الحركة الخارجيّة في تأسيس تجارب سياسيّة مستقلّة تتفاوت أهميّة وانتشاراً، فقد كان مجال التحرّك الاجتماعيّ مركّزاً في النشاط الثقافيّ. ومن المعلوم أنّ الاختيار الإباضيّ يراهن كثيراً على دور الثقافة في نشر أسس المذهب وتأصيلها في المجموعة المتبنّية لها. لذلك سيبرز دور المرأة في هذا المجال خاصّة، وفي مجال المشاركة في اتّخاذ القرارات التي تهمّ المجموعة. وقد جمعت لنا كتب السيرة والتراجم الإباضيّة مادّة ثريّة تعكس أهمّيّة الدور العلميّ الذي قامت به والمكانة الاجتماعيّة التي كانت تحتلّها.

ولو انطلقنا من مصدر مهمّ من بين هذه الكتب وهو كتاب **السير** للشمّاخي في جزئه المخصّص لعلماء المغرب إلى نهاية القرن الخامس للهجرة، فستطالعنا بنيته العامّة بخصوصيّة تميّزه عن كتب التراجم عند أهل السنّة، وهي عدم فصله بين تراجم الرجال وتراجم النساء[٢]. ولا تعود المسألة هنا إلى مجرّد خاصيّة شكليّة غير ذات

---

(١) **ديوان شعر الخوارج**، ص ٢٣٨.

(٢) يمكن أن نذكر على سبيل المثال عمل ابن سعد في **طبقاته**، فقد فصل بين تراجم الرجال وتراجم النساء. فكانت الأجزاء السبعة الأولى للرجال، والجزء الثامن للنساء.

دلالة، بل هي في صلب البنية الذهنيّة التي تتحكّم في منتج الخطاب وتجعله يصوغه بهذه الكيفيّة دون تلك. وتتّضح هذه البنية في علاقتها بالثقافة السائدة في مجموعة معيّنة. بالنسبة إلى أهل السنّة هي ثقافة مؤسّسة على ضرورة الفصل بين الجنسين باعتبار التفاضل بينهما، وبالنسبة إلى الخوارج هي ثقافة مؤسّسة على ما به يكون صالح الإنسان باعتبار استواء الجميع في الحقوق.

ونجد في مستوى المضمون الذي يقدّمه كتاب **السير** في ترجمته لنساء من "أهل الدعوة"، حضوراً مهمّاً للمعاني التالية: المرأة تحضر مجالس العلم كما يحضرها الرجل، بل وتشارك في تنظيمها، وعنها يؤخذ العلم وتُنسخ الكتب، وهي من الحكماء الذين يستشارون في المسائل المهمّة، ثمّ هي ليست أقلّ من الرجل مكانة داخل المجموعة وبالتالي لا تجوز معاملتها بقسوة.

تردّدت عدّة أخبار مفادها أنّ المرأة تقوم بدور ما في تكوين الدعاة وإرسالهم إلى الأمصار. من ذلك أنّ مؤسّس أوّل دولة إباضيّة في شمال إفريقيّا ـ وهو أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السمح المعافريّ ـ قد سافر للتعلّم في البصرة على يدي أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، بتشجيع من أمّه. وبعد أن أتمّ مهمّته هناك كان له لقاء بعجائز طلبن ذلك من أبي عبيدة، «فدعون له بالبركة»[1]. وفي المغرب تحضر المرأة مجالس العلم مع الرجال. وتداوم على ذلك، مثل أمّ ماطوس واسمها العافية[2]. كما أنّ غيرها من النساء يحضرن مع أولادهنّ مجالس العلم، والمسافة التي تفصل مكان المجلس عن

---

(١) الشمّاخي، **السير**، ص ٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ٢٥٢، ٢٧٠.

ديارهنّ بعيدة نسبيّاً[١]. ونجد أسماء عديدة لعالمات يتصدّين للتعليم ويجزن النسخ. فأمّ يحيى العالمة تتجادل مع شاكرة الزعراريّة في مسائل من الحديث، وكانت دارها مأوى للعلماء[٢]. وكان لأخت عمروس بن فتح المساكني دور في الحفاظ على نسخة من مدوّنة فقهيّة مهمّة في التراث الإباضيّ، وهي مدوّنة بشر بن غانم الخراسانيّ[٣]. ومن العالمات اللائي يقمن مجالس العلم في ديارهنّ أمّ ربيع الوريوريّة، و«كانت دارها مأوى للأخيار»[٤]. ومنهنّ من تقوم بوظيفة الوعظ والإرشاد في صفوف النسوة[٥].

والأهمّ من كلّ هذا أنّ المرأة العالمة تشارك في المجادلات العلميّة التي تقع في المجالس وتستقلّ برأيها. مثلما حدث مع إحداهنّ حيث أصرّت على رأي وحاول عالم تحويلها عنه، فردّت: **من تكن يا فتى كي أنسب إليك ديني**؟[٦] كما عرف عن عالمة مجتهدة وهي أمّ زكار أنّها بسبب نقدها لشيخ عالم (وهو أبو كبت شيخ ابن سلاّم الإباضيّ) حُرِمَت من إعانته. وكان "متموّلاً" (أي يجمع الأموال)[٧]. بل إنّ البعض منهنّ يشتغلن بمسائل الفقه ويفتين وتلتزم المجموعة بفتواهنّ. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ وظيفة الفقيه في هذا الوسط كانت على درجة مميّزة من الأهمّيّة نظراً إلى "السلطة الاجتماعيّة"

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٧. وانظر أيضاً ص ٢٥٩ .

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٠

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٤١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

النافذة التي كان يتمتّع بها في علاقته بعامّة الناس[1].

في هذا الوسط الاجتماعيّ كان للمرأة حضور لافت للانتباه. وتجلّى حضورها من خلال تواردِ ذكرها في سياق الحديث عن الفقه والأمر والنهي. ولنا أمثلة عديدة على ذلك. منها ما كان من فتاوى أمّ زعرور "الفقيهة"[2]. وكانت أمّ حسنون اللالوتيّة «من أفضل عجوز بالجبل»، ويزورها المشايخ[3]. ويذكر الوسيانيّ في **سيره** مسائل فقهيّة صادرة عن نساء منهنّ سرعينت[4]، وعائشة بنت معاذ بن أبي عليّ[5]، «وكانت تناقش كبار العلماء في أدقّ مسائل علم الكلام وكانت كثيراً ما تلزم بعضهم الحجّة وتنتصر عليهم في ميدان الجدل والحوار»[6]. كما كانت الغاية ـ وهي عالمة من علماء قصطالية (بلاد الجريد) ـ تتجادل مع العلماء في مسائل الإفتاء فتسألهم ويسألونها[7].

كلّ هذه المعطيات عيّنات دالّة على الدور الفاعل للمرأة في مجموعة أولت الثقافة والعمل الثقافيّ منزلة مركزيّة في تكريس

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٢٢٢، ٣٥٩.

(٢) انظر أحكامها الاجتهاديّة في المصدر نفسه، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٤، ١٩٤ ـ ١٩٥. واستعملت كلمة الفقيهة في بعض المصادر الإباضيّة، انظر الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ١١٢.

(٣) الشمّاخي، **السير**، ص ٢٤٦.

(٤) أبو الربيع الوسياني، **السير**، ورقة ٢١٠، ٢٤٤، ١٧٧.

(٥) المصدر نفسه، ورقة ١٥٢.

(٦) علي يحيى معمّر، **الإباضيّة في موكب التاريخ، الإباضيّة في الجزائر**، القاهرة مكتبة وهبة ١٩٧٩، ص ٣٤٩.

(٧) الشمّاخي، **السير**، ص٣٨١. وانظر في نقدها لزوجها: **طبقات المشائخ بالمغرب** لأبي العبّاس الدرجينيّ، ج١، ص ١٢٠.

اختياراتها العمليّة ونشرها وضمان استمرارها عبر الأجيال.

ولم يكن هذا الدور الثقافيّ الذي تقوم به المرأة الخارجيّة معزولاً عن منزلتها الاجتماعيّة، بل هو جزء منها ومستوى من مستوياتها. إذ يقدّم لنا كتاب **السير** أخباراً عديدة مفادها علوّ المكانة الاجتماعيّة للمرأة. فقد كانت تشارك برأيها في الأحداث السياسيّة الجارية، مثلما حصل لدى إعادة الإباضيّة تنظيم صفوفهم في طرابلس، بعد أن قُتل القائد أبو الخطّاب. فقد ساهمت «امرأة صالحة تسمّى مسلمة» في عمليّة التنظيم والخروج بقيادة أبي حاتم الملزوزيّ. وانتصر الخارجون على الوالي العبّاسيّ. وتواصلت انتصاراتهم إلى أن دخلوا القيروان[1]. وساهمت امرأة حكيمة في حلّ الأزمة السياسيّة الحادّة التي قسمت الدولة الإباضيّة على عهد الإمام عبد الوهّاب بن رستم، عندما سعى الخلف بن السمح إلى الاستقلال بمنطقة نفوسة، لأنّ الإمام لم يعترف بولايته عليها، وعيّن في المقابل أبا عبيدة عبد الحميد الجناوني، بعد اختيار الناس له. لكنّ عبد الحميد لم يقبل الولاية إلاّ بعد أن استشار هذه المرأة المعروفة بالعلم والورع والدين واسمها وقاية. وقال عنها الرجال: إنّها «أفضل عمائمنا»[2]. وكانت لامرأة أخرى مجتهدة من أهل الجبل، وهي زورغ، مكانة متميّزة عند الأهالي لما عُرفت به من «قوّتها في الأمر والنهي»[3]. وهي كما

---

(١) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) الشمّاخي، **السير**، ص ٩٤؛ **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ٧١. وانظر في سيرة هذا الرجل وحرصه على العدل، سليمان باشا الباروني، **الأزهار الرياضيّة في أيمّة وملوك الإباضيّة**، ج٢، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) الشمّاخي، **السير**، ص ١٦٨.

وُصِفت «امرأة عابدة صالحة عالمة وقد بلغت مبلغا عظيماً»[1]. وفي عهد الإمام أبي اليقظان كان لزوجته دور كبير في تدبير الشؤون»[2].

كما تتّضح مكانة المرأة من خلال الأخبار والأحكام المتعلّقة بنوعيّة العلاقة بين الأزواج. فمن المبادئ التي تؤمن بها المجموعة الإباضيّة حسن معاشرة النساء. ويبدو ما احتواه خطاب مؤسّس للعقيدة الإباضيّة في هذا الصدد ـ وهو **بدء الإسلام وشرائع الدين** ـ على درجة كبيرة من الأهمّيّة. فقد احتوى قائمة بما تدين به المجموعة وما يكوّن هويّتها من المبادئ، جاء فيها: «وندين بحسن الصحبة للنساء والإفضاء إليهنّ في اللحاف والإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»[3]. وفي مستوى الأحكام الفقهيّة، نجد ضرباً من الاعتبار المزدوج لكلّ من الزوج والزوجة، حتّى في المسائل الذوقيّة الجماليّة. ومن طريف الأحكام ما يلي: «وبلغنا أنّ النبيّ عليه السلام قال: أكره أن أرى المرأة مرهاء ملداء. والمرهاء التي لا تكتحل والملداء التي ليس في أطراف أصابعها وبنانها حنّاء... وينبغي لزوجها أن يكتحل يوماً بعد يوم. وكان ابن عبّاس يقول: لا أحبّ أن تقوم امرأتي بكلّ ما يحقّ لي عليها من حقّي، لأنّ لها عليّ من الحقّ مثل الذي لي عليها. ولها عليّ أن أتزيّن لها كما تتزيّن لي، لأنّ اللّه تعالى يقول: "ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف"»[4]. وفي مستوى المعاملات يجوز للمرأة أن تكون

---

(١) أبو الربيع الوسيانيّ، **السير**، ورقة ١٧٦.
(٢) ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميّين**، ص ١٠٣
(٣) ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ٩٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ص ٨٧ ـ ٨٨.

«ناظرة في مال اليتيم ما حبست نفسها على يتيمها، ولا يؤخذ من يدها ما لم تتزوّج»[1]. وفي الفقه الإباضيّ النكّاريّ، تعامل المرأة في بعض المسائل الدينيّة معاملة خاصّة، «فالمرتدّة لا يجوز أن تُقتل»[2].

وفي وصف مظاهر من الحياة الزوجيّة، تورد المصادر الإباضيّة ضربا من المشاكل التي تحفّ بتعدّد الزوجات. وتسمّي الضرّة "الضارّة"[3]. ونجد من الأخبار ما يفيد أنّ المعاشرة الحسنة بين المرأة وضرّتها من الكرامات ومن الحالات النادرة[4]. كما نجد في خبر آخر أنّ زوجة أحدهم قد ماتت كمداً عندما تزوّج عليها زوجها ابنة الإمام يعقوب بن أفلح، وهو آخر الأئمّة الرستميّين[5]. وأورد الشمّاخي أخباراً عن أزواج أساؤوا معاملة زوجاتهم، فكان مصير أحدهم الموت فجأة (قبل أن تقع عصاه المرفوعة على ظهر زوجته)[6]، ومصير الآخر وهو "رجل فاجر" أن مات شرّ ميتة رغم أنّ زوجه احتملت سوء عشرته طلباً لرحمة اللّه[7].

ومن المعلوم أنّ هذه القصص التي يشكّلها وعي المجموعة لغاية توجيه محدّد للسلوك الاجتماعيّ الأمثل، يكون مركز الثقل

---

(١) الورجلانيّ، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٧٤.

(٢) عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، ص ٢٠٨.

(٣) الشمّاخي، **السير**، ص ص ١٢٩، ١٦٨، ١٨٣، ٢٥١؛ الوسيانيّ، **السير**، ورقة ١٧٧.

(٤) الشمّاخي، **السير**، ص ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٥) الدرجينيّ، كتاب **طبقات المشائخ بالمغرب**، ج١، ص ١٠٥.

(٦) الشمّاخي، **السير**، ص ١٧٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

المعنويّ في نهاياتها. فإمّا أن تكون نهاية سعيدة تنهض بوظيفة الحثّ على النسج على المنوال، أو نهاية بائسة فاشلة تنهض بوظيفة ردعيّة.

ولذلك ـ ومن زاوية ثقافيّة أنتروبولوجيّة ـ لا يهمّ في هذا الضرب من الأخبار صحّتها تاريخيّاً أو عدمها، بل المهمّ دلالاتها من حيث حضورها في الخطاب الرسميّ الممثّل لاختيارات المجموعة. فالخطاب بما هو ممثّل للأفق الفكريّ الذي تتحرّك فيه المجموعة، وقادر في نفس الوقت على تحوير هذا الأفق وتوجيهه وجهة محدّدة، يقدّم ـ بشكل يوهم أنّه تسجيليّ ـ المعايير والمُثُل التي ينبغي أن يصدر عنها السلوك العامّ، في الحاضر كما في المستقبل.

خاتمة

لقد كان الإسلام الخارجيّ ـ شأنه شأن سائر الفرق ـ قراءة تاريخيّة للإسلام صدرت فيها المجموعة الممثّلة له عن جملة من المعاني والمُثُل المسبقة الموجّهة للسلوك الجماعيّ، وعن مواقع اجتماعيّة مخصوصة. إنّه ليس نتاجاً لأطوار حدثيّة جزئيّة وقعت عرضاً وكان الصراع العسكريّ إطاراً لها. وليس عنواناً لمحاولات انفصاليّة سعت إليها هذه المجموعة أو تلك لغايات ودواع مختلفة. كما أنّه ليس فهماً متطرّفاً للإسلام أدّى إلى تصدّع المجموعة الإسلاميّة الكبرى طوال فترات تاريخيّة متلاحقة.

إنّ ما تبيّنه مختلف المراحل السابقة من هذا العمل هو جملة من المعطيات النظريّة والعمليّة ميّزت هذا الاختيار والتجارب التي جسّدته. فنشْأته كانت إمكاناً متوقّعاً في منطق الظروف والأحداث التي نجمت عنها. والأفكار التي تكوّن أساسه النظريّ هي منظومة متكاملة تخضع لنفس الآليّات الابستمولوجيّة. والعمل الذي خاضته المجموعات الخارجيّة عموماً متشابه الكيفيّات متجانس الأهداف. وهذه المقوّمات تسمح بالحديث عن فهم وممارسة مميّزين للإسلام، كوّنا في تفاعلهما **الإسلام الخارجيّ**.

لكن في المستوى العمليّ مثّل هذا الاختيار إسلام الأقلّيّة في مقابل إسلام الأغلبيّة وهو الإسلام السنّيّ الأرثوذكسيّ. وللأقلّيّات

وضعيّة مخصوصة تاريخيّاً، من حيث تشويه أفكارها، ومن حيث الضغط عليها باستمرار وبطرق مختلفة معنويّة وماديّة لتنصهر في السائد سياسيّاً وثقافيّاً. وقد رأينا الخطاب السنّيّ يقوم بوظيفة التعريف بالآخر المخالف ـ ويعنينا منه هنا المجموعة الخارجيّة ـ نهوضاً متماشياً تماماً مع آليّات التأسيس الأرثوذكسيّ التي تهمّ في جانب كبير منها اكتساب صفة الصحّة وامتلاك الحقيقة على حساب المخالف، وذلك بحصره في خانة الخطل، وسوء الفهم، والمجانبة شبه الدائمة للصواب.

ولئن كان هذا مقبولاً في العصور الماضية، نظراً إلى انخراط الجميع في أفق ثقافيّ متشابه، محكوم بمنطق الإقصاء وأحاديّة الحقيقة، فإنّه لم يعد مبرّراً اليوم في أفق ثقافيّ تثريه الفلسفات التحليليّة للخطاب والمناهج الإنسانيّة المتعدّدة الاختصاصات، ممّا يبرز مفهوم الحقيقة ضارباً في "التاريخيّة" بمختلف أبعادها. لذلك لا يستقيم أن نعيد اليوم إنتاج نفس الآليّات في الصراع التقليديّ بين الفرق، بالبحث عن إدانة هذا وتصويب ذاك، أو السعي إلى القفز على الخصوصيّات المشروعة تاريخيّاً في سبيل توحيد أرثوذكسي لفهم الرسالة وتمثّلها.

ولكنّنا لا نزال نجد ضرباً من الخطابات السنّيّة ـ ولعلّه الأغلب ـ يدعو الإسلام الخارجيّ، ممثّلاً في ما استمرّ منه وهو الإباضيّة، إلى تجاوز أسباب الاختلاف بينه وبين الإسلام السنّيّ وذلك بتخلّيه عن كلّ المميّزات الفكريّة التي "تبعده" عنه. وهذا هو شرط التوحيد وتجنّب الاختلاف في نظره[1]. كما نجد ضرباً من الخطابات الإباضيّة

---

(١) من الكتابات الممثلة لهذا الخطاب نذكر: نايف معروف، **الخوارج في العصر** =

يحرص على التقارب مع الإسلام السنّيّ بالسكوت عن مواطن الاختلاف الأساسيّة، أو بالتهوين من شأنها[1]. وبالنظر في نوعيّة المعاني المؤسّسة لهذه المنطقة الوسطى بين الإسلام السنّيّ والإسلام الخارجيّ، نجد أنّها أقصت مواطن القوّة والطرافة التي يمكن أن تنوّه بها قراءة حداثيّة للتراث الإسلاميّ عموماً، والخارجيّ منه خصوصاً. ومن هذه المواطن التعامل العقلانيّ والعمليّ مع النصّ المنزّل. ومنها الحرص على ترجمة غاياته الإنسانيّة السامية، ومنها التعامل النقديّ مع ظاهرة توظيف المقدّس لغايات سلطويّة. لقد أهملت كلّ هذه الحقول الدلاليّة في المنطقة الوسطى المنشأة، لأنّ محاولات التقارب سواء من هذا الطرف أو ذاك، لم تغادر الأرضيّة الثقافيّة التقليديّة المحكومة بأحاديّة الرؤية، وبالتوظيف الإيديولوجيّ السلطويّ للإسلام، حتّى وإن لم تعلن ذلك أو لم تُدركه.

إنّ البحث عن إمكان التوحيد النظريّ لقراءات الإسلام منذ القديم، لا يمكن أن يكون ناجعاً إن هو اتّخذ له معايير من شأنها أن تدعم القراءة الأرثوذكسيّة المنتصرة تاريخيّاً، مع اعتبارها صراحة أو ضمنيّاً القراءة الصحيحة. فمن المعلوم أنّ الأفكار والقراءات لا تشيع وتنجح في الكثير من الأحيان بسبب معقوليّتها وعمقها الإنسانيّ، بقدر ما تنجح بسبب مساندة عوامل غير معرفيّة لها،

= **الأمويّ**؛ محمّد إبراهيم الفيّومي، **الخوارج والمرجئة**؛ صابر طعيمة، **الإباضية عقيدة ومذهباً**؛ عامر النجّار، **الخوارج عقيدة وفكراً**.

(١) من الكتابات الممثلة لهذا الصنف: مصطفى بن صالح باجو، **أبو يعقوب الورجلانيّ وفكره الأصوليّ مقارنة بأبي حامد الغزاليّ**؛ علي يحيى معمّر، **الإباضيّة ـ دراسة مركّزة في أصولهم وتاريخهم**.

ونقصد بالأساس العوامل السلطويّة[1].

لذلك فإنّ الإسلام الخارجيّ بما هو إمكان من بين الإمكانات الأنتروبولوجيّة المتعدّدة لتجلّي الرسالة في التاريخ، يحافظ على خصوصيّة تبعده عن العلاقة المعياريّة مع أيّ من هذه الإمكانات الأخرى، ويقتضي أن ننظر إليه في صيرورته التاريخيّة وفي تحوّلاته المهمّة في بعض الأطوار، من دون أن نغفل علاقته بسائر الإمكانات، من حيث تأثيره فيها ومن حيث تأثّره بها.

ولئن تواصل الإسلام الخارجيّ واستمرّ، فإنّه لم يخضع لنفس الآليّات الداخليّة ولا لنفس المبرّرات الواقعيّة التي حفّت بـ«الظاهرة الخارجيّة» بدءاً بنشأتها ووصولاً إلى مراحلها المتأخّرة. لذلك قد يبدو التعامل مع الظاهرة ـ في كلّ مراحلها ـ بنفس المنطلقات التحليليّة ضرباً من القفز على فرادة الخصوصيّات التي تقترن بها في مرحلة دون أخرى، والتي تساعد على الوقوف على حقيقة التحوّلات النوعيّة داخلها.

فقد تبلور هذا الاختيار في ظروف تاريخيّة تُرجمت عن طموحات فئات عديدة في بناء تجربة إسلاميّة أساسها العدل واستواء الحظوظ. وظلّت هذه الطموحات تغذّي التجربة الخارجيّة بنسب متفاوتة من التنظير إلى الممارسة. إلاّ أنّ الوعي المصاحب لها ظلّ شيئاً فشيئاً يبتعد عن مرجعيّته التاريخيّة والاجتماعيّة ليوغل بالتدريج في إيديولوجيا مكوّنة لهويّة المجموعة في علاقتها بالحدث التأسيسيّ

---

(١) من المفيد العودة في هذا الصدد إلى كتاب: Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

وإلى كتاب: Max Weber, *Le savant et le politique*, Préface de R. Aron, Paris, Plon, 1994.

الخاصّ بها، ومحرّكة لعملها الاجتماعيّ، ومبرّرة لوجودها[1]. لقد تحوّلت "منظومة الأفكار" التي ميّزت الإسلام الخارجيّ في البداية إلى "منظومة عقديّة"[2] تمارس سلطتها على المجموعات الخارجيّة طوال الفترات التاريخيّة المتعاقبة. فلم تعد الفكرة في خدمة الواقع التاريخيّ كما كان المنشأ، بل أصبح الواقع التاريخيّ مطالباً بالتشكّل حسب ما تقتضيه الأفكار الماضية التي تحوّلت إلى عقائد. وأصبح الجديد لا يُتمثَّل إلاّ من خلال النموذج الذي تمّ إعلاؤه وتحوّل إلى معيارٍ لفهم المواقف والمعطيات المستجدّة وتقييمها.

---

(١) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 338 - 340.

(٢) *Ibid.*, p. 340.

المصادر والمراجع

□ المصادر المخطوطة: (المكتبة البارونيّة بجربة)

- محمّد بن الحاجّ يوسف أطفيّش، **كتاب إزهاق الباطل بالعلم الهاطل.**
- كتاب العمّال، الجزء الثاني **الإمامة، ممّا اتّفق عليه علماء الإباضيّة.**
- محمّد بن أبي القاسم الغرداوي، **الردّ على الطاعنين في الإباضيّة.**
- درويش بن جمعة المحروقي الأدمي، **كتاب الدلائل.**
- أبو الربيع سليمان الوسياني، **سير الوسياني.**

□ المصادر المطبوعة:

- مالك بن أنس، **الموطّأ** (موسوعة السنة، الكتب الستّة وشروحها)، استانبول، دار الدعوة/ تونس، دار سحنون، ١٩٩٢.
- ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، تحقيق ڤيرز شفارتس والشيخ سالم بن يعقوب، ڤيسبادن، فرانز شتايز، ١٩٨٦.
- أبو العرب التميميّ، **كتاب المحن**، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٨.
- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧.
- أبو الحسن الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، ڤيسبادن، فرانز شتايز، ١٩٨٠.
- أبو الفرج الأصفهاني، **الأغـاني**، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

- محمّد بن يوسف أطفيّش، **شرح عقيدة التوحيد**، تحيق مصطفى بن الناصر وينتن، الجزائر، القرارة/ غرداية، نشر جمعيّة التراث، ٢٠٠١.
- سليمان باشا الباروني، **الأزهار الرياضية في أيمّة وملوك الإباضيّة**، نسخة مصوّرة عن النسخة البارونيّة، القاهرة، د. ت، نشر وزارة الثقافة العمانيّة، الجزء الثاني (والجزء الأوّل مفقود).
- أبو عبد اللّه محمّد بن إسماعيل البخاريّ، **صحيح البخاريّ**. (موسوعة السنّة، الكتب الستّة وشروحها)، استانبول، دار الدعوة/ تونس، دار سحنون، ١٩٩٢.
- أبو القاسم بن إبراهيم البرادي، **الجواهر المنتقاة في ما أهمله كتاب الطبقات**، (طبعة حجريّة).
- الخطيب البغداديّ، **تاريخ بغداد**، بيروت، دار الكتب العلميّة، د. ت.
- عبد القاهر البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، بيروت، دار المعرفة، د. ت.
- ناصر بن سالم بن عديّم البهلانيّ، **نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر**، عُمان - مسقط، ٢٠٠١.
- أبو منصور إسماعيل الثعالبيّ، **فقه اللغة وسرّ العربيّة**، بيروت دار الكتب العلميّة، د. ت.
- الربيع بن حبيب، **الجامع الصحيح**، عمان، مكتبة الاستقامة، د. ت.
- أبو الحسن مسلم بن الحجّاج، **صحيح مسلم**، (موسوعة السنّة، الكتب الستّة وشروحها)، استانبول، دار الدعوة/ تونس، دار سحنون، ١٩٩٢.
- عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، بيروت، دار الكتب العلميّة، د. ت.
- ــــــــ، **الرسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١.
- أبو بكر أحمد بن عليّ الجصّاص، **أحكام القرآن**، مصر، المطبعة البهيّة، ١٣٤٧هـ.
- محمّد بن سلاّم الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، القاهرة، مطبعة المدني، د. ت.

- عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد**، تحقيق ودراسة فرحات الجعبيريّ، (بحث مرقون بمكتبة المحقّق).
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزيّ، **تلبيس إبليس**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤.
- ـــــــ، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب**، بيروت، دار الكتب، ١٩٨٢.
- ابن حزم الأندلسيّ، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢.
- ـــــــ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مصر، المطبعة الأدبيّة، ١٣١٧هـ.
- أبو الفرج عبد الرحمن الحنبليّ، **الاستخراج لأحكام الخراج**، (ضمن **موسوعة الخراج**)، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٩.
- بشر بن غانم الخراسانيّ، **المدوّنة الصغرى**، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤.
- عبد الرحمن بن خلدون، **المقدّمة**، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- أحمد بن سعيد الدرجينيّ، **طبقات المشائخ بالمغرب**، الجزائر، قسنطينة، مطبعة البعث، د. ت.
- **ديوان شعر الخوارج**، تحقيق وجمع إحسان عبّاس، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٢.
- شمس الدين محمّد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيّات المشاهير والأعلام**، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٧.
- فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، طبعة بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨.
- ـــــــ، **المصدر نفسه**، طبعة الرياض، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، تحقيق جابر فيّاض العلوانيّ، ١٩٧٩.

- عبد اللّه بن حميد السالمي، **مشارق أنوار العقول**، عمان، مطابع العقيدة، ١٩٧٨.
- محمّد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، ١٩٨٥.
- سيبويه ، **الكتاب**، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
- جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٩٧.
- أبو إسحاق الشاطبيّ، **الاعتصام**، بيروت، دار المعرفة، د. ت.
- محمّد بن إدريس الشافعيّ، **الرسالة**، بيروت، المكتبة العلميّة، د. ت.
- أحمد بن سعيد الشمّاخي، **كتاب السير**، الجزء الأول، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٧.
- ـــــــ، **المصدر نفسه**، الجزء الخاصّ بعلماء المغرب، تحقيق ودراسة محمّد حسن، نشر كلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، ١٩٩٥.
- أحمد بن سعيد الشمّاخي وأبو سليمان داود بن إبراهيم التلاتي، **مقدّمة التوحيد وشروحها**، تحقيق إبراهيم أطفيّش، عمان، مسقط، د. ت.
- أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ ، **الملل والنحل**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٢.
- ابن الصغير، **أخبار الأئمّة الرستميّين**، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٦.
- محمّد بن جرير الطبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩١.
- ـــــــ، **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢.
- أبو عمّار عبد الكافي، **الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الردّ على أهل الخلاف**، تحقيق عمّار الطالبي، الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.
- محمّد عبده، **رسالة التوحيد**، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ت.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي -

إبراهيم السامرّائيّ، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٨.
- أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر الفرسطائيّ النفوسي، **القسمة وأصول الأرضين - كتاب في فقه العمارة الإسلاميّة**، تحقيق الشيخ بكير بن محمّد الشيخ بلحاج - محمّد صالح ناصر، القرارة، نشر جمعيّة التراث.
- مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**، مصر، مطبعة البابي، ١٩٦٩.
- ــــــ، **الشعر والشعراء**، بيروت، دار الثقافة، د. ت.
- **القرآن الكريم**.
- أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، بيروت، مؤسّسة المعارف، د. ت.
- أبو الحسن عليّ بن الحسين المسعوديّ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٠.
- عبد الملك بن هشام، **السيرة النبويّة**، بيروت، دار القلم، د. ت.
- أبو الحسن عليّ بن أحمد النيسابوريّ الواحديّ، **أسباب النزول**، بيروت، عالم الكتب، د. ت.
- أبو يعقوب الورجلانيّ، **العدل و الإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤.
- محمّد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، القاهرة، مكتبة الاستقامة، ١٩٥٠.

□ المراجع العربيّة

- محمود إسماعيل، **الحركات السرّيّة في الإسلام - رؤية عصريّة**، بيروت، دار القلم، د. ت.
- ــــــ، **الخوارج في بلاد المغرب حتّى منتصف القرن الرابع الهجريّ**، القاهرة، جامعة عين شمس، مكتبة الحريّة الحديثة ط٢، ١٩٨٦.

- ــــــ، **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلاميّ**، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٤.
- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، بيروت دار الكتاب العربيّ، ١٩٧٥.
- ــــــ، **ضحى الإسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ط١٠، د. ت.
- علي أومليل، **السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٢، ١٩٩٨.
- مصطفى صالح باجو، **أبو يعقوب الورجلاني وفكره الأصوليّ مقارنة بأبي حامد الغزاليّ**، (بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير بإشراف محمّد السويسي، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة)، ١٩٩٣.
- صالح باجيّة، **الإباضيّة بالجريد في العصور الإسلاميّة الأولى**، تونس، دار بوسلامة للنشر، ١٩٧٦.
- لطيفة البكّاي، **حركة الخوارج: نشأتها وتطوّرها إلى نهاية العهد الأمويّ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، بيروت ـ سوريّة، دار المدى، ٢٠٠٤.
- محمّد عابد الجابريّ، **العقل السياسيّ العربيّ محدّداته وتجلّياته**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط٢، ١٩٩١.
- السيّد عبد العزيز جاسم، **التاريخ السياسيّ والحضاريّ للدولة العربيّة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٨.
- عزيز السيّد جاسم، **عليّ بن أبي طالب سلطة الحقّ**، القاهرة، سيناء للنشر/ بيروت، الانتشار العربيّ، ١٩٧٧.
- فرحات الجعبيريّ، **البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة**، مطبعة الألوان الحديثة، ١٩٨٩ .
- ــــــ، **نظام العزّابة عند الإباضيّة الوهبيّة في جربة**، تونس، المطبعة العصريّة، ١٩٧٥.

- هشام جعيّط، **الفتنة. جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بيروت، دار الطليعة، ط٣، ١٩٩٥.
- أحمد محمّد أحمد جليّ، **دراسة عن الفرق في تاريخ الإسلام: الخوارج والشيعة**، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، ١٩٨٦.
- طه حسين، **الفتنة الكبرى. عليّ وبنوه**، مصر، دار المعارف، د. ت.
- عوض خليفات، **نشأة الحركة الإباضية**، نشر بتعضيد من اتّحاد المؤرّخين العرب، ١٩٧٨.
- عبد العزيز الدوري، **العصر العبّاسيّ الأوّل دراسة في التاريخ السياسيّ والإداريّ والماليّ**، بيروت، دار الطليعة، ط٣، ١٩٩٧.
- محمّد خليل الزين، **تاريخ الفرق الإسلاميّة: بحث موضوعيّ في الخلافة والفرق الإسلاميّة من خوارج ومعتزلة و أشاعرة وشيعة**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٨٥.
- فكتور سحّاب، **إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٢.
- سالم بن حمد بن سليمان العمانيّ الإباضيّ ، **العقود الفضّيّة في أصول الإباضيّة**، سوريا ـ لبنان، دار اليقظة العربيّة، د. ت.
- محمّد شبيل بن عبد الجليل، **أدب الخوارج** (أطروحة دكتوراه دولة، كليّة الآداب، منّوبة ـ تونس)، ١٩٩٩.
- عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- أبو زيد شلبيّ، **موسوعة التاريخ الإسلاميّ**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٨.
- قاسم بن أحمد الشيخ، **علي يحيى معمّر. أضواء على شخصيته وفكره**، الجزائر، القرارة ـ غرداية، ٢٠٠٣.
- عليّ محمّد الصلاّبي، **عصر الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة وظهور فكر الخوارج**،

الأردن ـ لبنان، دار البيارق، ١٩٩٨.
- عمّار الطالبي، **آراء الخوارج الكلامية**، الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.
- صابر طعيمة، **الإباضيّة عقيدة ومذهباً**، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦.
- هادي العلوي، **من تاريخ التعذيب في الإسلام**، سوريّة ـ لبنان، دار المدى، ٢٠٠٤.
- غيلنر، **مجتمع مسلم**، ترجمه أبو بكر أحمد باقادر، دمشق، دار المدار الإسلاميّ، ٢٠٠٥.
- فاروق عمر فوزي، **الخلافة العبّاسيّة**، عمّان، دار الشروق، ١٩٩٨.
- محمّد إبراهيم الفيّومي، **الخوارج والمرجئة**، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ٢٠٠٣.
- سهير القلماوي، **أدب الخوارج في العصر الأمويّ**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥.
- عمر رضا كحّالة، **العالم الإسلاميّ**، دمشق، المطبعة الهاشميّة، ١٩٥٨.
- ليفتسكي، **المؤرّخون الإباضيّون في إفريقيا الشماليّة**، ترجمة ماهر جرّار وريما جرّار، دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠٠.
- حسين مروّه، **النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، بيروت، دار الفارابي، ط٦، ١٩٨٨.
- محمّد المريمي، **الفئات الاجتماعيّة في جربة وعلاقتها بالسلطة المركزيّة خلال العصر الحديث**، (شهادة الكفاءة في البحث، بإشراف الأستاذ عبد الحميد هنيّة، ١٩٩٠، بحث مرقون بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس).
- ـــــ، **التفكير المذهبيّ وعلاقته بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ في جزيرة جربة بين منتصف القرن ١٦ ومنتصف القرن ١٩م**، (شهادة التعمّق في

البحث، بإشراف الأستاذ عبد الحميد هنيّة، ١٩٩٤)، بحث مرقون بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس.
- أحمد سليمان معروف، **قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم**، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٨.
- نايف معروف، **الخوارج في العصر الأمويّ: نشأتهم، تاريخهم، أدبهم عقائدهم**، بيروت، دار الطليعة، ط٤، ١٩٩٤.
- عليّ يحيى معمّر، **الإباضيّة دراسة مركّزة في أصولهم وتاريخهم**، د. ت، ودون دار نشر.
- ـــــــ، **الإباضيّة في الجزائر** (ضمن سلسلة الإباضيّة في موكب التاريخ)، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٩.
- ـــــــ، **الإباضيّة بين الفرق الإسلاميّة عند كتّاب المقالات في القديم والحديث**، الجزائر، القرارة ـ غرداية، ٢٠٠٣.
- مبروك المنصوريّ، **عقائد الإسلاميّين في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجريّ، الثاني عشر الميلاديّ، وأثرها في المذاهب الفقهيّة**، (أطروحة دكتوراه بإشراف الأستاذ المنصف بن عبد الجليل)، بحث مرقون بكلّيّة الآداب، منّوبة ٢٠٠٤.
- عمرو خليفة النامي، **دراسات عن الإباضيّة**، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠١.
- عامر النجّار، **الخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة**، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦.
- عبد المنعم الهاشميّ، **الخلافة الأمويّة**، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٢.
- إبراهيم يونس، **فارس من قطر: قطريّ بن الفجاءة**، القاهرة، مطبعة المدنيّ، ١٩٧٦.

□ المراجع الأجنبيّة

- R.Aron, *Les désullusions du progrès*, Paris, Gallimard, 1969.
- G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992.
- P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1994.
- Cuperly, *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1984.
- R. Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
- Georges Duby, «Histoire sociale et idéologie des sociétés», in *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1971.
- M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.
- ----------, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/ Seuil, 1997
- H. G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.
- ----------, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976.
- J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001.
- P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 123.
- ----------, *La mémoire saisie par l'histoire*, in *Présence de Paul Ricoeur*, Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts, 2002.
- ----------, *Histoire et vérité*, Paris, Cérès Editions, 1995.
- G. Warnke, *Gadamer, herméneutique, tradition et raison*, Editions Universitaires, 1990.
- M. Weber, *Le savant et le politique*, Préface de R. Aron, Paris, Plon, 1994.

□ الدوريّات العربيّة

- ناصر المرشد البريك، «الإباضيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ وأثرها في قيام الدول»، مجلّة **الاجتهاد**، ع ١٣، س ٤، ١٩٩١.
- عمرو خليفة النامي، «ملامح عن الحركة العلميّة في ورجلان وضواحيها منذ انتهاء الدولة الرستميّة حتّى أواخر القرن ٦ هـ»، مجلّة **الأصالة**، عدد خاصّ بالملتقى الحادي عشر للفكر الإسلاميّ بورجلان، فيفري/ شباط ١٩٧٧.
- ناجية الوريمّي، «موقف الخوارج من الأخبار»، **حوليّات معهد بورقيبة للغات الحيّة** (المعهد العالي للغات بتونس حاليّاً)، ع ٣، ١٩٩٨.

□ الدوريّات الأجنبيّة

- Abdelhamid Hénia, «Les notables locaux dans la Tunisie de l'intérieur aux XVIII et XIX siècles», *Cahiers de l'I R M C*, N° 1, 2000.
- K. Lewinstein, «Making and unmaking a sect: The Heresiographers and the Suffriyya», *Studia Islamica*, LXXVI, 1992.
- K. Lewinstein, «The Azariqa in Islamic heresiography», *Bulletin Of The School Of Oriental And African Sudies*, University of London, vol LIV, 1991.
- Lazhar Mejri, «Une famille de notables Fréchiches aux XVIII et XIX siècles», *Cahiers de l'I R M C.*, N° 1, 2000.
- Mohamed Mérimi, «Une famille maraboutique de Jerba au XVIII siecle: Son role dans l'articulation des communautés locales avec les pouvoirs extérieurs», *Cahiers de l'I R M C.*, N° 1, 2000.
- C. Pellat, «Djahiz et les Kharidjites», *Folia Orientalia*, T XII, 1970.
- R. Rorty, «Universalisme moral et tri économique», in *Diogène*,

173, Gallimard, 1996.
- J. Schact, «Bibliothèques et manuscrits abadites», *Revue Africaine*, N° 100, 1956.
- Laura Veccia Vaglieri, «Il conflito Ali - Muawiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonti ibadite», *A. I. U. O. N*, vol 4, 1952.
- Laura Veccia Vaglieri, «Sulla denominazione Hawarig», *Rivista Studi Orientali*, Roma, vol XXVI, 1951.
- V. W. Montgomry Watt, «Kharijite Thought in the Umayyad Period», *Der Islam*, 1961.
- Muhammad Qasim Zaman, «The Relevance of religion and the response to it: A Study of religious perceptions in early Islam», *Journal Of The Asiatic Society*, N° 2, 1988.

□ المعاجم العربيّة

- أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، القاهرة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة. د. ت.
- التهانويّ، **كشّاف اصطلاح الفنون**، طبعة استانبول، دار قهرمان للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
- إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، **الصحاح**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- ياقوت الحمويّ، **معجم البلدان**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠.
- الزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٦٩.
- محمّد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، دار الجيل - مصر، دار الحديث، د. ت.
- مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، بيروت، دار الأمواج، ١٩٨٧.
- ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار لسان العرب، د. ت.

□ الموسوعات الأجنبيّة

Encyclopédie de l'Islam (*E. I 2*)

- L. Gardet, «Ilm al - Kalam», T. III.
- G. Levi Della Vida, «Kharidjites», T. IV.
- G. Levi Della Vida - M. Bonner, «Umar b. al - Khattab», T. X.
- G. Levi Della Vida - R. G. Khoury, «Uthman b. Affan», T. X.
- T. Lewicki, «Al - Ibadiyya», T. III.
- K. Lewinstein, «Sufriyya», T. IX.
- R. Rubinacci, «Nadjadat», T. VII.
- — — — , «Azarika», T. I.

Encyclopaedia Universalis

- Georges Burdeau, «Etat», Corpus 8.
- J. Gabel, «Idéologie», Corpus 11.
- H. G. Gadamer, «Historicité», Corpus 11.
- Bernard Guillemain, «Pouvoir et contre pouvoir», Corpus 18.

المحتويات



مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

٢٠٠٠/٠٦/١٤١٧